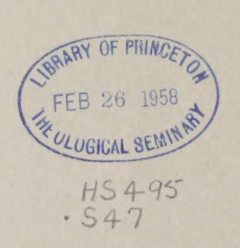


HS495
.S47

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/xiieundecimasema00sema

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

OCT 2
THEOLOGICAL

Semana Española de Teología, 11th, 1951

XI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(17-22 SEPT. 1951)

LA ENCICLICA HUMANI GENERIS

MADRID
1952

Nihil obstat

Madrid, 1 de julio de 1952

DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro.

Imprimatur

Madrid, 5 de julio de 1952

✠ LEOPOLDO, Patriarca de las Ind. Occ.
Obispo de Madrid-Alcalá

Imprenta de Aldecoa. — Burgos 17280

PRESENTACION AL LECTOR

por el

Ecxmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY

Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá,
Director del Instituto "Francisco Suárez" de Teología,
del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

AL congregarnos en Madrid en septiembre de 1950 para tener nuestras acostumbradas dos Semanas de Estudios Teológicos y Bíblicos, hacía un mes que Su Santidad el Papa Pío XII, felizmente reinante, había enriquecido los fastos del Magisterio Romano derramando sobre el mundo la luz de su Encíclica *Humani generis*.

Las conversaciones de todos los Profesores a medida que iban llegando versaban sobre ella. Grande era nuestro entusiasmo, íntima nuestra satisfacción y sentíamos, por una parte, tan gozoso interés de estudiarla colectivamente, y , por otra, tan vivo agradecimiento al Padre común por el bien que acababa de hacer al mundo, que unánimemente acordamos consagrar nuestras dos Semanas de 1951 al estudio de la Encíclica, en homenaje de fidelidad, filial sumisión y hondísima gratitud al Santísimo Padre.

No es extraño ni tampoco raro.

Ya en 1948 habíamos dedicado nuestra Semana de Teología a enmarcar, como con guirnalda amorosa, con monografías de trabajos científicos unas palabras de Pío XII tan sabias como alentadoras y orientadoras, pronunciadas el 7 de septiembre de

1947 ante millares y millares de hombres de Acción Católica; los alentaba a la recristianización del mundo civilizado y les decía: "*La Iglesia es siempre joven, tiene la fuerza de Dios y no puede envejecer.*"

Deseando pensar y sentir con el Papa y glosando esas palabras que en medio de tantas negruras iluminaban al mundo, nuestra Semana de Teología de 1948 estudió la "*Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia*".

Nos gloriamos los españoles de nuestra absoluta sumisión filial a la Sede Romana, y alardeamos de ello no como de cosa peculiar nuestra, sino para arraigarlo más en nuestro pueblo y estimular con el ejemplo a quienes convenga, y hasta deseosos de que, con tal de que no mengüe entre nosotros, puedan los demás pueblos aventajarnos en esa amorosa unión con Roma, porque ese sería el mayor bien de la Santa Iglesia. Suprema aspiración de nuestro divino Maestro es la unidad de sus fieles: *ut sint unum!* (Joh. 17, 11); y la verdadera y sólida unidad consiste en la adhesión inquebrantable a aquella piedra sobre la cual El la edificó (Mt. 16, 18.)

Por eso al determinarnos en 1940 a iniciar estas Semanas de Estudios con objeto de que, congregados los especialistas, la mutua cooperación y el celoso estímulo contribuyesen a mayor florecimiento en nuestra Patria de las ciencias sagradas, acordamos que la primera de nuestras Semanas Teológicas constituyesen un cordial e iluminado homenaje a la Cátedra de Roma; los temas señalados para el estudio de muy escogidos Profesores habían de demostrar que España desde que recibió la luz del Evangelio estuvo siempre filialmente sometida al Romano Pontífice. El reconocimiento de tan gloriosa realidad con veinte siglos de historia había de constituir también nuestra norma para lo futuro; era el acatamiento rendido al más alto Magisterio, que habría de presidir siempre nuestros estudios.

Por lo mismo desde que fué dada la Encíclica *Divino afflante Spiritu* nuestras Semanas Bíblicas se ocupan todos los años en algunos puntos de su estudio. Buena muestra de ello es el Apéndice II de este volumen.

Y por eso también en septiembre de 1950 al acordar los temas fijos para 1951 los dedicamos todos a puntos de la *Humani generis*, tan preñada de sabiduría y de necesarias y actualísimas enseñanzas. Y para que esos trabajos alcancen mayor eficacia de propaganda de la Encíclica hemos decidido darlos a la imprenta en dos volúmenes, uno para los de la Semana Teológica y otro para los de la Bíblica, con la segura esperanza de contribuir a la mejor formación intelectual de la juventud.

* * *

Parecerá acaso a alguien tardío el homenaje, mas no a quienes conocen nuestro habitual modo de actuar; nuestras Semanas de Estudios tienen un año de preparación; señalados y encargados los temas al mes de publicada la Encíclica, los trabajos habían de ser leídos al cabo de doce meses. Esto, que avalora las monografías con el abundante tiempo de preparación, tenía esta vez la ventaja de poder aprender o al menos tener en cuenta cuanto otros dijesen. Mas no debe olvidarse que desde hace años venimos ocupándonos en nuestras Semanas en el estudio de muchos de los puntos sobre que versa la nueva Encíclica [véanse en el *Apéndice I-A* los temas de la *Secc. A)* de la tarde de la tercera Semana de Teología (1943), los de la *Secc. B)* de la tarde de la cuarta Semana (1944) y los *señalados* de la mañana y de la tarde y algunos *libres* de la novena Semana de Teología (1949)], como habremos de seguir estudiando los demás en años sucesivos. Lo exige la gravedad de la materia y no basta, ciertamente, un año para desarrollar tantas enseñanzas como se nos

dan en ese preciado documento pontificio, que será un hito refulgente en la historia de las ciencias sagradas. Su luz continuará guiando nuestros estudios.

Queremos ser "activamente dóciles" a la doctrina de la *Humani generis,* como lo desea el Papa, pues vivamente se lo inculcó a hermanos nuestros, profesores y alumnos de los Institutos Católicos de Francia, en audiencia que les concedió en septiembre de 1950.

Queremos seguir ese "camino seguro" (llamado así por el mismo Pontífice en su discurso a los miembros del III Congreso Tomístico Internacional reunido en Roma en aquel mismo mes) para las lucubraciones teológicas.

Queremos ver bien, a la luz del Magisterio Universal, qué doctrinas pueden seguir libres para la discusión, que el Santo Padre no ha querido coartar, y cuáles debemos rechazar por contrarias a la Verdad Católica, patrimonio de la Iglesia común a todas las edades y superior a todas las culturas.

Queremos también que por el análisis y concienzudo estudio sea esta Encíclica para todos nosotros un espejo puesto ante nuestros ojos, en el cual revistaremos nuestras ideas ya sea para rectificarlas, ya para asegurarnos de que felizmente no hay en ellas contagio alguno que debamos remediar.

Queremos que, a fuerza de leer y releer las páginas de la Encíclica y de meditar sobre ellas, se nos llene el alma de ese espíritu de bondad, de ese buen modo, tan necesario para nuestras imprescindibles discusiones, con que el Sumo Pontífice, al marcar límites y cauces y caminos para evitar lamentables descarríos, reviste de caridad y delicadeza sus mandatos; porque su mano al regir el timón es firme y segura, pero la mueve siempre un corazón de Padre.

Queremos ¿porqué no decirlo? llevar al corazón del Papa que manifiesta su tristeza—*maerenti animo cogimur*—el con-

suelo de nuestra rendida obediencia y filial amor, y a la autoridad de su Magisterio el tributo de nuestra sincera sumisión.

Queremos que a su soberana voz de ¡Alerta! responda nuestro firme, sereno y decidido ¡Alerta está!

* * *

Era necesaria ya y esperada y muy deseada esta oportunísima intervención del Magisterio Universal. El que tiene por misión, confiada por Cristo, la de confirmar en la fe a sus Hermanos (Lc. 22, 32), el doctor de los demás doctores que han de enseñar a sus fieles, tiene divina autoridad y también sagrada obligación de enseñar a todos todo cuanto sea preciso para conservar íntegro, ileso y sin zozobras el depósito de la fe católica, ejerciendo así con asistencia divina su Magisterio, que por ser supremo es universal y vínculo de unidad de todos los pueblos en la doctrina. Tan de derecho divino es su Magisterio Universal como lo es la Unidad de la única Iglesia que Cristo fundó.

Una vez más ha resonado en el mundo entero, salida de la Cátedra Romana, la voz del Apóstol y su mandato a Timoteo (1 Tim. 6, 20): "Guarda el depósito, dando de mano las profanas palabrerías y contradicciones de la mal llamada ciencia, de la cual algunos haciendo alarde erraron en la fe."

Cuántas veces en los veinte siglos que la Iglesia lleva de vida se ha cumplido lo que predijo San Pablo (2 Tim. 4, 3-4): "Vendrá tiempo en que no soportarán la sana doctrina, antes con comezón de oír tomarán para sí maestros y más maestros conforme a sus concupiscencias, y a medida que aparten de la verdad sus oídos retornarán a las fábulas."

Y de nuevo se ha cumplido en nuestros días. Dentro del campo católico varones muy doctos, cuyos procedimientos no son laudables aunque lo sea su buena intención, dieron en escuchar a maestros ajenos cuyas doctrinas han envenenado innume-

rables conciencias haciendo estragos en naciones antaño muy creyentes, y acaso soñando que si de tales maestros se adoptaban ya la filosofía, ya el lenguaje, ya determinadas doctrinas, podrían hacérseles aceptables, así revestidas, nuestras creencias, levantaron con ardimiento digno de mejor causa luchas intestinas tales que sembraron discordia y lo que es peor confusión de ideas, recelos y escándalos.

Ya en septiembre de 1948 al dar el saludo de bienvenida a los Semanistas hubimos de decirles: "En vista del abismo cada vez más hondo y ancho que media entre el cristianismo y las neopaganizadas sociedades modernas, varios grupos solamente unidos por común ribete o marchamo de fervor apostólico y de ansias reformadoras, pero fragmentados y aun opuestos por ideas y programas, acusan y denuestan a la comunidad cristiana, osando contra la Jerarquía sagrada, clamando contra un rutinarismo amortecedor, un desplazamiento de la realidad contemporánea y trazan de la Iglesia una imagen como de antigualla inactiva, ineficaz y estéril, como de una energía degradada incapaz ya de salvar al mundo, y a la cual no le queda sino este dilema: o reformarse íntima y radicalmente o morir. No se trata de enemigos o perseguidores de la Religión, sino de quienes se profesan sus defensores, aunque algunos tengan tan averiadas ideas que a veces bordean la herejía; se trata de católicos, de sacerdotes, de religiosos. Denuestan al médico porque no se cura el enfermo; un enfermo que desde hace dos siglos le hace cada vez menos caso al médico, como no sea para impedirle que asista y recete... Se preconizan adaptaciones que podrían llegar a claudicaciones en lo fundamental; se habla contra las fórmulas dogmáticas con las resbaladizas y capciosas expresiones del Modernismo condenado por Pío X... Y así, resbalando y descendiendo en tan peligroso plano de deslizamiento, ya no se contentan con reprochar a los católicos, al clero y a

la persona del Obispo, inculpan a la misma Iglesia... Y abundan frases e ideas del tenor de las siguientes: el cuerpo enfermo de la Cristiandad; el Cristianismo, como un demente en medio del mundo, habla sin que le entiendan y cree locos a los demás; una cosa es que la Iglesia posea las únicas palabras de vida y otra que sus juicios prácticos mayoritarios sean los caminos de Dios; nacerá mañana una nueva Cristiandad si no la asfixiamos con el cadáver de la de hoy; fracaso del Cristianismo en la civilización occidental... Iglesia fosilizada; insipidez de la sal que Cristo confió a su Iglesia. Y todo esto, no en tal o cual Revista, esporádicamente, sino con constancia y frecuencia de epidemia, en aluvión de artículos y libros, con enardecimiento polémico y exigencias ardorosamente reformistas."

Ante tales excesos de demoledora indisciplina y, sobre todo, en vista de los muchos y graves errores filosóficos, teológicos y escriturísticos que pululaban, sentíamos del lado de acá de los Pirineos hondísima preocupación y graves temores; temíamos que los nuevos errores arraigasen y se extendiesen encizañando el campo de la Teología y con defecciones en masa enlutasen de nuevo a la Iglesia, y temíamos además el peligro de mortífero contagio.

Preocupación y temores que nos han hecho ver como llovida del cielo la Encíclica *Humani generis,* la cual despertó en nuestros pechos vivísima gratitud a nuestro Santísimo Padre Pío XII, que tan sabia, oportuna y enérgicamente ponía remedio al mal con su Autoridad Apostólica no sólo dando la voz de alerta y amonestando amorosamente a los descarriados, sino marcando como con hierro al rojo los nuevos errores mediante frases y palabras vigorosamente expresivas, algunas de ellas equivalentes a condenación formal, e imponiendo mandatos que oneran gravemente las conciencias; acusa de audacia, de osadía, de suma imprudencia, de impudencia, de aberraciones, de acre desprecio

del Magisterio y de la doctrina, de tendencias y atrevimientos temerarios, de deplorables actitudes, de errores gravísimos, de frutos venenosos. Tan enérgica actitud de la Santa Sede pone de manifiesto la extraordinaria gravedad del mal y ofrece seguridad de que será prontamente atajado.

No es de dudar que aquellos hermanos nuestros en la fe que en cualquier país del mundo fueron seducidos por la ilusión esperanzadora de eficaces apostolados nuevos, volverán a las sanas doctrinas, darán de lado a los malos maestros y a sus fábulas, abiertos sus oídos a la verdad enseñada por el Maestro Universal.

* * *

El cual, por fortuna, no ha dejado huérfano de su luz al mundo en cuestiones tan del día y tan apasionadamente discutidas.

Pío XII ha puesto la segur a la raíz.

Ya desde el principio y luego a lo largo de todas las páginas de la Encíclica se denuncian las causas de los errores que lamenta el Pontífice: la falsa filosofía y la falta de atención y sumisión al Magisterio eclesiástico.

Nombra los errores filosóficos capitales: *el evolucionismo,* que, no demostrado aún invictamente en el ámbito de las ciencias naturales, extienden como sistema al origen de todas las cosas, entregándose audazmente a la opinión monista y panteística de que el universo está sometido a continua evolución, y *el existencialismo,* que reacciona contra *el idealismo, el inmanentismo* y *el pragmatismo,* pero en vano intenta salvar sus errores y encontrar la verdad, porque arranca de los mismos principios gnoseológicos: los del subjetivismo idealista, funesto Prometeo padre de todos esos errores filosóficos, lo mismo que de los del *relativismo* y *el historicismo.*

La filosofía moderna tiene echadas sus anclas en el mundo de Heráclito, mundo en que todo es verdadero al par que nada es verdadero; reedita el viejo error de que todo se reduce a un perpetuo devenir, en el que ni el Ser ni la Razón ni la Verdad pueden tener el sentido que ya por tradición multisecular prevalecía, y la filosofía tiene que quedar ahogada en un agnosticismo esterilizador de toda ciencia, porque no admite verdad alguna real y estable.

El Padre Santo denuncia esos errores en cumplimiento de su deber de vigilar para defensa del sagrado depósito de las verdades reveladas.

En el depósito de la Revelación se encuentran verdades que de por sí no sobrepasan el alcance del razonamiento humano, al cual le es dado adquirirlas con las solas luces naturales. Una filosofía que niegue esas verdades es incompatible con la fe cristiana; también lo es la que no admita conceptos que son indispensables dentro de la doctrina revelada, y lo mismo lo es la que castre las facultades cognoscitivas humanas hasta el punto de negarles poder para conocer verdades ciertas e inmutables y la fuerza demostrativa de los fundamentos de la fe. El aserto racionalista de que el estudioso tiene derecho a tratar las cuestiones filosóficas sin tener para nada en cuenta la Revelación, está anatematizado en el Concilio Vaticano.

Frente a esa filosofía presenta el Papa la filosofía sana que es patrimonio familiar cristiano y cuyos principios y asertos fundamentales, deducidos del conocimiento de las cosas creadas, han sido apreciados y aceptados por el Magisterio de la Iglesia a la luz de la Revelación; filosofía que defiende el valor real, verdadero y cierto del conocimiento humano, los principios metafísicos inconcusos, y la adquisición por razón natural de verdades ciertas e inmutables.

Esta filosofía, dice la Encíclica, no es lícito echarla por tierra ni contaminarla con falsos principios ni tenerla por un monumento, sí, pero viejo y en desuso.

Es lamentable, y hay que reconocer que también es torpe, que haya católicos que piensen en sustituir esta filosofía, sus principios y sus conceptos, por los principios y conceptos de otra filosofía que ha sido siempre adversa a la religión católica; sueñan con reconciliarla si se la adopta para expresión del dogma, y arguyen que lo mismo puede la verdad cristiana moldearse hoy en esa filosofía moderna que se moldeó en los primeros siglos en la filosofía griega. Doble error; primero porque en el fondo esa filosofía moderna es una filosofía griega que la Iglesia ni adoptó ni podía adoptar, y segundo porque es falso que el Cristianismo naciente se vaciase en el molde de filosofía griega alguna.

No, la Iglesia, los Santos Padres, los teólogos al estudiar las verdades reveladas para profundizar más y más en ellas y al expresar con palabras y fórmulas las verdades que iban desentrañando, nunca han vaciado en moldes filosóficos humanos esas verdades, jamás han recortado a la medida de filosofía alguna natural el contenido de la Revelación; eran los herejes los que sometían al conocimiento puramente humano el dato revelado, y con un racionalismo adverso a la fe entendían y formulaban la revelación de modo distinto y contrario a las creencias; pero frente a ellos los Santos Padres, los Papas, los Concilios, defendían cuanto hay en lo revelado que excede del alcance, del concepto, y del raciocinio meramente naturales, y con sus anatemas amparaban y vindicaban un elemento que es peculiar de la Revelación: el misterio. La historia de esas luchas intelectuales patentiza que ningún molde filosófico ha delimitado ni el conocimiento ni las fórmulas de expresión de lo revelado; que ni la pura razón ni la filosofía natural triunfó en aquellas contiendas,

porque el Magisterio eclesiástico, asistido por el Espíritu Santo, ha velado siempre en la defensa de la palabra de Dios que sobrepasa a toda sabiduría humana.

* * *

¿Quiere esto decir que rechazando cuanto se presente como novedad en nuestros días hemos de abroquelarnos en todo lo antiguo en nuestros estudios de la sagrada ciencia, negándonos al legítimo progreso que también a esa ciencia corresponde?

De ninguna manera. Tal propósito sería contrario a lo mandado en la *Humani generis.* No nos han de conturbar las novedades sólo por ser novedades, ni en cuanto a nuevas ideas ni en cuanto a nuevas formulaciones sanamente modernizadas de la doctrina tradicional.

La historia de la Iglesia abunda en modificaciones de la expresión dogmática, obligada muchas veces por los errores heréticos, que hicieron necesarias mayores precisiones y ajustes de los términos de declaración de la verdad revelada. ¡Quién sabe si los errores que hoy lamentamos no obligarán a retocar algunas fórmulas! Una cosa es rechazar los malogrados intentos que ha manifestado en muchos puntos la llamada Nueva Teología y otra muy distinta es negarse a todo cambio, reforma y mejora de las formulaciones existentes heredadas de tiempos hoy ya viejos en los que algunas de esas formulaciones fueron nuevas. Sin duda hay algunas expresiones del Angel mismo de las Escuelas que pueden ajustarse o desarrollarse más; pero eso dista mucho de las fórmulas equivocadas, algunas de las cuales no contienen ideas nuevas sino muy viejas puestas de nuevo en circulación; otras hay de sabor y apariencias científicas y hasta brillantes, pero ambiguas. "¿Cómo debe discriminarse—decíamos en 1950—el oro de ley de la verdad del oro falso del error

o del oropel de la brillantez meramente literaria? Estudiando, investigando, comparando a fondo lo nuevo con lo tradicional, y sobre todo mediante el fiel contraste del Magisterio eclesiástico."

"Ciertamente—dice la Encíclica *Humani generis*—nadie hay que no vea que los vocablos de tales nociones usados ora en las Escuelas ora por el mismo Magisterio de la Iglesia pueden perfeccionarse y pulirse más." Y si no ahora, se perfeccionarán algún día; pero perfeccionar no es deformar ni vaciar del tradicional contenido.

En asuntos de tanta monta ha de tenerse siempre a la vista, como faro guiador, la luz del Magisterio.

* * *

Es tan copiosa en enseñanzas la Encíclica *Humani generis* que ni en los veinte temas señalados para nuestras dos Semanas ni en los de libre y espontánea aportación de sabios Profesores ni en los que sobre la misma materia habíamos estudiado antes de ser publicada la Encíclica es posible agotarlas, y habrá que proseguir en su análisis en años sucesivos. Esa misma copiosidad impide tocar aquí ni aún muy someramente cada uno de los puntos, todos importantísimos, que en ella el Padre Santo presenta, y menos aún señalar los avances que desarrollándola han de tener la Teología y la Escriturística.

En todos ellos nos queda marcado el camino de la verdad, no sólo el que en cada uno de los puntos que toca nos señala la Encíclica, sino el que en general, con reiteración que corresponde a su importancia, nos inculca: la sumisión al Magisterio eclesiástico, lo mismo en la filosofía y en las ciencias llamadas positivas o experimentales, en tanto en cuanto puedan rozar nuestras creencias, que en las mismas ciencias sagradas. Con sincero asentimiento hemos de seguir sus decisiones siempre.

Y en particular en las materias sobre que versa la Encíclica hemos de darnos laboriosamente al estudio con su luz en nuestras mentes y con el pecho lleno de aliento y entusiasmo.

Porque Su Santidad el Papa en esta Encíclica repudia a veces, reprueba y decididamente condena; otras veces guía con sabias orientaciones y previsoras amonestaciones; pero con todo ello lejos de cohibir la inteligencia y cercenar campos al estudio, nos alienta y espolea a todos para el trabajo investigador; fija puntos firmes, doctrinas seguras en que tenemos ya que convenir todos los católicos; sus decisiones son para nosotros así como postulados que debemos admitir sin discusión, pero estudiándolos bien, porque, como dice la Encíclica, "corresponde a los teólogos dar a conocer de qué modo lo que el Magisterio vivo enseña se encuentra en las Sagradas Letras y en la divina tradición, sea explícita sea implícitamente"; a veces son verdaderos avances teológicos, admitidos, sí, por autoridad pero a los que debemos buscar demostración. Nos exhorta a investigar más y con mayor dedicación, siempre en busca de la verdad, ajenos a volanderos afanes de novedades y a ilusiones irenistas. El Vicario del Príncipe de la Paz, apóstol de la paz en el mundo, bondadoso espíritu de viva caridad, es quien denuncia oportunísimamente el falso irenismo; porque la verdad no se encuentra por medio de amaños y componendas, y nuestro divino Maestro quiere que nos santifiquemos en la verdad (Joh. 17, 17.)

Impúlsanos el Papa al progreso de nuestra filosofía, "ya revistiéndola de formas más aptas y más valiosas, ya dotándola de más eficaces expresiones, ora despojándola de adminículos y razonamientos menos fundados, ora enriqueciéndola con sanos elementos de progreso de la humana lucubración".

Quiere que investiguemos diligentísimamente las nuevas cuestiones que la cultura y el progreso modernos presentan; insiste en que hasta las mismas doctrinas que reprueba debemos

estudiar; dice que no nos es lícito tener ignorancia ni descuido de ellas, porque las enfermedades no se curan bien sin su debido conocimiento previo, y porque aun en las opiniones erróneas se encierra a veces algo de verdad, además de que el estudiarlas mueve el ánimo a perscrutar con mayor diligencia algunas verdades filosóficas o teológicas.

Hemos de complacer al Santísimo Padre en sus deseos de que profundicemos cada vez más en las fuentes de la Revelación, tesoro inagotable de verdades, cuyo estudio rejuvenece constantemente las ciencias sagradas y cuyo abandono las hace caer en triste esterilidad.

Gratitud perenne a Pío XII, que con su *Humani generis* ha ejercido la función secularmente tradicional del universal Magisterio de la Sede Romana: impulsar la investigación y el progreso de las ciencias y velar por los fueros de la razón humana al par que por la pureza de la fe católica.

LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

(Publicamos en fotograbado las páginas de Acta Apostolicae Sedis)

An. et vol. XXXXII 2 Septembris 1950 (Ser. II, v. XVII) - N. 11

ACTA APOSTOLICAE SEDIS

COMMENTARIUM OFFICIALE

ACTA PII PP. XII

LITTERAE ENCYCLICAE

AD VENERABILES FRATRES PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS, EPISCOPOS ALIOSQUE LOCORUM ORDINARIOS, PACEM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES: DE NONNULLIS FALSIS OPINIONIBUS, QUAE CATHOLICAE DOCTRINAE FUNDAMENTA SUBRUERE MINANTUR.

PIUS PP. XII

VENERABILES FRATRES

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Humani generis in rebus religiosis ac moralibus discordia et aberratio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Ecclesiae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim vero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cernimus.

Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem extra ovile Christi semper viguisse. Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino

transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina « revelatio » moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. [1]

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio « credibilitatis » efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest.

Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christi sunt, haud difficulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingressi sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invicte probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia ac discretione admissum ad omnium rerum originem pertinere contendant, atque audacter indulgeant opinationi monisticae ac pantheisticae mundi universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinatione fautores communismi libenter fruuntur ut suum « materialismum dialecticum » efficacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avulsa.

[1] Conc Vatic. D B., 1876. Const. *De Fide cath.*, cap. 2, *De revelatione*

Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum « idealismo », « immanentismo » ac « pragmatismo » contendens, « existentialismi » nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum « exsistentia » tantum sollicita sit.

Accedit falsus quidam « historicismus », qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet.

In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobis affert eos cernere, qui a « rationalismi » placitis, quibus olim instituti erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redire cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere ac profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam

veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas

Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis, caute perspectis, tantummodo huiuscemodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Immo et aliud obversatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, « irenismum » talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accom-

modandas, nulla fere esset causa timendi; at vero imprudenti aestuantes « irenismo », nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimo auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponentur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui iuventuti instituendae operam navant.

Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare, ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satis-

faciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive « immanentismi » sive « idealismi » sive « exsistentialismi » aliusve systematis Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus « approximativis », ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opiniones quae saeculorum decursu ortae fuerint

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad « relativismum » dogmaticum, quem vocant sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse, ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhi-

bitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei — Sacras nempe Litteras ac divinam « traditionem » — et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque « etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt », [3] nonnunquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a

[3] *C. I. C.*, can. 1324; cfr. Conc. Vat., D. B., 1820, Const. *De Fide cath.*, cap. 4, *De fide et ratione*, post canones.

quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: « Qui vos audit, me audit »; [3] ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina « traditione », « sive explicite, sive implicite inveniantur ». [4] Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novi-

[3] Luc., X, 16.

[4] Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260.

mus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva. quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba « eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est ».

Ut autem ad novas, quas supra attigimus, opinationes redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt; atque sententiam, iam pluries reprobatam, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis », Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est.

Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediantur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus*, et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus*, itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae « revelationis » divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem exsistere; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat; aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur.[5]

Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae. Nec desunt qui contendant transubstantiationis do-

[5] Cfr. Conc. Vat., Const. *De Fide cath.*, cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore.*

ctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in Ss Eucharistia ad quemdem symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico

Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus « revelationis » innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse.[6] Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli « credibilitatis » fidei christianae iniuriam inferunt

Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda, parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intellegentiam assequendam eamque fructuosissimam.[7] Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac defi-

[6] Cfr. Litt Enc *Mystici Corporis Christi*, A. A. S., vol. XXXV, p. 193 sq.

[7] Cfr Conc. Vat., D. B., 1796.

nita, ad ipsius divinae « revelationis » trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia — rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis — ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.

In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae « revelationis » consensu ac fulcimine innituntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur « ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia », [8] quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina « revelatione » quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos. [9]

Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad « exsistentiam » singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis.

[8] *C. I. C.*, can. 1366, 2.
[9] *A. A. S.*, vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel « immanentismum » vocant, vel « idealismum », vel « materialismum » sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam « existentialismum » sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas; immo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam « connaturalitatem » cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam; [10] ac liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiorem ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam, aliud vero est, quod isti novatores contendunt: facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina

[10] Cfr. S. Thom., *Summa Theol.*, II-II, quaest. 1, art. 4 ad 3 et quest. 45, art. 2, in c.

arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam; quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius praeceptis, cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus. Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documentis aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt. Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae « positivae » nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earumdem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi potius de « hypothesibus » sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in « traditione » contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest

Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus « evolutionismi » doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam exsistente ac vivente materia oriundi — animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet — pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita qui-

dem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi.[11] Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam exsistente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat

Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium [12]

Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio, cuius fautores Epistulam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiepiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt. [13] Haec enim Epistula aperte monet undecim priora ca-

[11] Cfr. Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum. 30 novembris 1941. *A. A. S.*, vol. XXXIII, p 506.

[12] Cfr *Rom.*, V, 12-19; Conc. Trid., sess. V, can 1-4.

[13] Die 16 ianuarii 1948: *A. A. S.*, vol. XL, pp. 45-48.

pita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini, vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quodam vero sensu, exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculti accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innititur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populique electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisve id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaeis, in sacris seminariis et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinationes incautos allicere posse; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperationem, quam in suo adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

Nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela, nec denique putent, falso « irenismo » indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur.

Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MDCCCL, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII

ESTUDIOS

SOBRE

LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

N. B.—Los trabajos del R. P. Sauras, O. P., y del Dr. D. José M.ª Saiz, Pbro., publicados entre las páginas 503 y 550, aunque no desarrollan ningún punto de la *Humani generis,* los recogemos en este volumen porque fueron leídos en la XI Semana Española de Teología.

ANDRES AVELINO ESTEBAN ROMERO, PBRO.
Jefe de la Secc. Bibliográfica del Instituto Francisco Suárez

REPERCUSION QUE HA TENIDO LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS" Y COMENTARIOS QUE HA SUSCITADO

"Os ha traído un asunto de gran importancia y una causa urgente, puesto que habéis tratado de las relaciones entre la fe católica y la recta razón, entre la filosofía moderna y la religión cristiana.

Sobre este argumento, como sabéis, hace poco que hemos publicado la encíclica "Humani generis". Ella os ha mostrado un camino seguro para vuestras disputas y para vuestras disertaciones... Estudiad con sumo empeño de la inteligencia y religiosa piedad las cuestiones que allí hemos destacado..."

(Pío XII, Discurso al III Congreso Tomista internacional, 17 sept. 1950. "Ecclesia", 30 sept. 1950, 6.)

SUMARIO

I. Presentación de la encíclica:

a) Expectación ante ella.

b) Resonancia en el Magisterio papal, adhesiones, Congresos.

II. Repercusión en la Prensa de Francia, Italia y otras naciones... así como en actos culturales de los distintos países.

III. Comentarios doctrinales sobre el documento pontificio en las principales naciones.

IV. Carácter y tono general de estos comentarios.

V. Aportaciones y concreciones doctrinales de la encíclica.

VI. Doctrinas y autores considerados por los comentaristas como posibles aludidos por la "Humani generis".

VII. Conclusión de nuestro estudio, respecto a los comentarios y al documento pontificio.

EL título de nuestro estudio, como aparece de su sola enunciación, es de una extensión y amplitud extraordinarias e irreductibles, si queremos desarrollarlo en sus líneas generales, al menos. Extensión y amplitud, tanto por su contenido—toda la doctrina de la "Humani generis"—como por el campo de observación, que no hemos restringido a ningún sector nacional o ideológico.

Razón sobrada para justificar que el resultado de nuestro trabajo haya tenido que cristalizar en muchas páginas, para conservar toda la documentación posible, conforme al carácter científico de esta información. Cerca de doscientas páginas y muchos centenares de notas, que precisan varias horas de lecturas, reposadas y atentas, dado el tono analítico-comparativo con que hemos procedido, obligándonos a frecuentes citas y a remitirnos a otros pasajes de este estudio, citados o por citar más adelante. Ha sido el fruto de todo un año, pendiente en centenares de publicaciones, de la menor alusión o comentario a la encíclica del 12 de agosto de 1950.

Presenta nuestro trabajo *tres partes* amplias, con diversas subdivisiones en cada una. Recogemos en la *primera parte* la repercusión y resonancia tenidas en todo el mundo por el documento de Pío XII, destacando previamente la expectación reinante antes de su aparición, en los medios católicos, más o menos afectados por las tendencias teológicas, escriturísticas y filosóficas, que ha venido a encauzar la "Humani generis". Organos transmisores de esa resonancia han sido tanto la Prensa como los actos culturales más variados, desde las solemnes inauguraciones académicas a las conferencias, cursillos y disertaciones, profusamente organizados en torno al documento pontificio. Parte destacadísima de esta repercusión han sido las citas y alusiones hechas por el propio Papa a su Encíclica en momentos de singular significación y transcendencia.

La segunda parte recoge la materia más interesante de nuestra investigación: los comentarios doctrinales suscitados en todo el mundo, singularmente en los países más directamente afectados por las doctrinas de la Encíclica como Francia, Italia, Alemania, sin que nos restrinjamos sólo a ellos. Entre estos comentarios los hay de muy variado valor, desde el meramente divulgador del documento papal, hasta el auténticamente doctrinal y analítico. Pero todos, al fin, son resonancias y repercusiones de la Encíclica.

Cerramos esta parte con un estudio comparativo sobre el carácter y tono de los más interesantes comentarios, con lo que el lector tendrá una visión objetiva de cómo han reaccionado los distintos sectores ideológicos ante la "Humani generis".

La tercera y última parte, de índole más personal, resume las aportaciones y concreciones doctrinales, calificadas por algunos comentaristas como avances teológicos, aportados por la Encíclica de agosto de 1950. En esta parte hemos reunido tal vez lo más valioso de todos los comentarios estudiados para quienes deseen conocer la influencia doctrinal de la "Humani generis". En ella encontrarán los lectores el punto más delicado, rehuido por no pocos comentaristas, pero abordado con prudente caridad y acierto, por otros: los autores y obras aludidos o condenados por el documento del Magisterio pontificio.

Terminamos con las *conclusiones generales* de nuestro estudio, que darán a los lectores la impresión personal de este trabajo.

Para mayor claridad resumimos a continuación todo lo que encontrarán en las páginas siguientes:

Parte I:

Expectación ante el anuncio del documento papal.
Alusiones del propio Pontífice a su Encíclica.
Resonancia en adhesiones, Prensa, actos culturales.

Parte II:

Comentarios doctrinales a la Encíclica en Francia, Italia, España, Bélgica y otras naciones.
Carácter y tono general de estos comentarios.

Parte III:

Aportaciones y concreciones doctrinales de la Encíclica.
Autores y obras aludidos o condenados en ella.
Conclusiones de nuestro estudio.

Antes de adentrarnos en nuestro trabajo queremos manifestar aquí una impresión personal, pero que puede ser un elemento de valor para calibrar con ponderada objetividad la repercusión real de la "Humani generis".

Hemos querido ver hasta dónde efectivamente llenó la atención del pensamiento mundial la Encíclica de Pío XII contra los errores modernos que amenazan con socavar los fundamentos de la doctrina católica. Para ello hemos tomado los índices de más de doscientas revistas, reseñadas de las más variadas partes e ideológicas por la "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", correspondientes todas a los meses posteriores a la aparición de la Encíclica. Apenas hay una docena de títulos, entre muchos centenares, que versen sobre el documento papal que vamos a presentar a nuestros lectores. Es cierto que muchas de esas revistas no son eclesiásticas, y ni siquiera católicas; pero todas están relacionadas con las materias sobre las cuales se ha pronunciado el Magisterio pontificio. Es cierto que posteriormente han sido más los comentarios reseñados. Pero también aumenta el número de artículos sobre los que habrá que hacer la proporción. ¿Silencio estudiado? ¿Falta de interés? Tal vez de todo un poco. Pero frente a todo lo que pueda haber en estos datos queremos traer aquí unas acertadas consideraciones de una prestigiosa revista francesa:

"Queremos expresar, al terminar—escribe el P. LABOURDETTE— el sentimiento de inmensa confianza en la Iglesia, que produce la lectura de este documento.

Esta toma de posición frente a una formidable corriente de pensamiento, en medio de circunstancias dramáticas, y cuando amenaza la más atroz de las guerras, cuando el asalto del ateísmo y de la irreligión parecen pedir que se reduzcan al mínimo las condiciones de un frente común de resistencia, esto no es un gesto humanamente explicable. Parecerá, quizás, un desafío. No se podrá decir que la Iglesia escoge el camino fácil; ella no procura arrojar lastre. Cuando se trata de la verdad de la que es guardián, no negocia ningún compromiso, no quiere saber de acomodaciones ni hace concesiones. Ella sabe que su verdadero apoyo está fuera de este mundo. Se dirá que ella se retira a su pasado... No es el pasado lo que contempla... Es el porvenir lo que preserva." ("Revue Thomiste", 50 (1950), 53.)

PARTE PRIMERA

I

EXPECTACION ANTE EL ANUNCIO DEL DOCUMENTO PAPAL

Uno de los aspectos más característicos que podemos destacar en torno a la Encíclica del 12 de agosto de 1950, es la expectación que precedió a su publicación en los medios católicos especializados, ya de inquietud en unos, más o menos posibles aludidos por el documento en gestación; ya de liberación en otros, preocupados por las tendencias innovadoras, cada día más extendidas entre los pensadores católicos, y a las cuales iba a poner coto el anunciado documento del Magisterio.

Bajo este aspecto es altamente expresiva la frase con que el P. Rouquet, S. J. presentó la Encíclica "Humani generis" a los lectores franceses:

"Voici parue l'encyclique "Humani generis"... atendu depuis longtemps et sur le quel couraint les bruits les plus divers" (1).

Cavallera se hace también eco de esta expectación, señalando que el esperado documento pontificio, cuya preparación transcendía ya a los medios intelectuales eclesiásticos, o porque lo temía o porque lo deseaba, *iba a ser un nuevo Syllabus* (2). La comprobación de este presentimiento existente la tenemos incluso en una "Nota" que hizo poner el Card. Gerlier, arzobispo de Lyon, a la publicación de la Encíclica en la "Semaine religieuse de Lyon", y en la que afirmaba, sin más comentarios, que "este grave documento era esperado" (3). La "Nouvelle Revue Théologique" confiesa el mismo estado de expectación, en el artículo con que el P. Levie, S. J., presentaba el documento de Pío XII a los lectores de Bélgica:

"La nouvelle encyclique était attendue dans les mileux catholiques. On savait le Saint-Père préoccupé de certains mouvements d'idées et decidé à intervenir..." (4).

---

(1) "Etudes", oct. (1950) 108.
(2) "Bulletin Litt. Eccl.", 52 (1951) 7. Cfr. "Document. Catholiq.", 8 oct. (1950) 1301.
(3) "Document. Catholiq.", l. c., col. 1291. "La Croix", 10-11 oct. 1950.
(4) "Nouv. Rev. Théol.", 72 (1950) 786.

Italia no era agena a esta expectación, aunque lo fuese bastante, si no del todo a las causas que la habían provocado. COLOMBO en "La Scuola Cattolica" y CALVETTI en la Rivista di Filosafia Neoscolastica" confirman parecida situación expectante entre sus ambientes (5).

Más expresivo que los anteriores es el P. PEREGO, S. J. (6), quien además añade que la expectación en torno al movimiento teológico culminó al circular la noticia de que el P. General de la Compañía había apartado de la enseñanza a los PP. Bouillard y De Lubac, juntamente con otros más. Los rumores de una intervención del Vaticano llegaron ya, sin eufemismos, hasta la Prensa, escribiendo en esa ocasión "Il Giornale d'Italia" que

"... il Vaticano era disposto a reagire vivamente contro certe tendenze teologiche che si affermano in alcuni ambienti religiosi e di professori francesi" (7).

Con toda razón podía añadir PEREGO que la publicación de la Encíclica no *era una sorpresa,* sino por la maestría con que conciliaba admirablemente la energía con la bondad (8).

A través del P. WEIGEL, S. J., nos llega la noticia de que América, tan alejada materialmente del movimiento precursor de la "H. G.", no desconocía la expectación, ya que desde principios del año 1950—nos dice—corrían voces por Europa, anunciando una especie de Catálogo o Syllabus contra los movimientos innovadores de la Teología (9). Y MARCOTTE, desde la "Revue de l'Université d'Ottawa", podía afirmar que "la publicación de la Encíclica no había sorprendido a nadie" (10). Entre nosotros expresó esta común expectación el P. SAGÜES, S. J., confesando desde "Estudios Eclesiásticos" que "ya se esperaba este acontecimiento dogmático" (11).

Reflejos de esta misma anhelada aparición nos ofrecen las adhesiones de las Universidades y Centros de Estudios eclesiásticos, cuando expresan, casi a coro, la "oportunidad", la *tempestività* del documento de Pío XII. Así por ejemplo, el P. MAYER, al expresar la adhesión del "Anselmianum", califica las Letras pontificias de "salubria et opportuna monita" (12). Y la "Facultad Teológica de Nápoles considera la Encí-

---

(5) "La Scuol. Catt.", 78 (1950) 397; "Riv. Filos. Neosc." 43 (1951) 87.
(6) "Div Thom." (Pi) 53 (1950) 437.
(7) En el núm. del 11 de julio 1950. Citado por PEREGO en el lugar indicado. Un mes después menos un día era firmada por Pío XII la "H. G.", aunque su texto no se hizo público hasta el día 22 de agosto, en "L'Osservatore Romano".
(8) Cfr. "Div. Thom." (Pi) 53 (1950) 437.
(9) Cfr. "Theolog. Studies", 12 (1951) 219.
(10) L. c., 20 (1950) 197.
(11) L. c., 25 (1951) 147.
(12) "L'Osserv. Rom.", 6 dec. (1950) 1.

clica como "tempestiva segnalazione" (13). Desde el Brasil se repite el "perlucida perque opportuna encyclica" (14), abundando el "P. Ateneo Lateranense" cuando la llama "providenziale tempestivitá" (15); o "graves et opportunae" la Universidad Gregoriana (16). Es más, en este llegar a tiempo, satisfaciendo los deseos y la expectación que existía, el profesor PARENTE escribe que la "Humani generis" es más oportuna que fué la "Pascendi" de Pío X contra el Modernismo (17).

Esta expectación, confesada ampliamente o en su alabada oportunidad, sobre la Encíclica de Pío XII es el mejor síntoma de la inquietud que la precedió y de la satisfacción que la ha seguido, ambas causadas, aunque de modos opuestos, por las corrientes innovadoras dentro del campo católico, así teológico como filosófico y bíblico. Diríamos que era la repercusión de unos y de otros, de los que habían hablado excesivamente... y de los que habían, tal vez, oído mucho más de lo que querían y convenía.

Nosotros afirmaríamos que desde el día en que Pío XII, en el mes de septiembre de 1946, llamaba la atención sobre el movimiento que él mismo calificó "Nueva Teología"; y a pesar de todo, prosiguieron las discusiones en torno a las tendencias, sobre las que la palabra del Papa había llamado tan directamente la atención, esta intervención del Magisterio era inevitable (18). Es cierto que algunas de las obras más discutidas de la nueva tendencia, concretamente las de BOUILLARD y DE LUBAC, juntamente con el artículo del P. DANIELOU, así como algunas otras manifestaciones de las colecciones "Sources Chretiennes" y "Théologie", eran anteriores a esas palabras pontificias (19). Pero otras muchas manifestaciones, en pro y en contra de las denunciadas corrientes innovadoras, son posteriores a la paternal y clara admonición del Papa (20). Los hechos, pues, eran los mejores precursores de este acto

(13) "L'Osserv. Rom.", 30 dic. (1950) 2.
(14) Ibidem, 2 mai. (1951) 1.
(15) Ibidem, 18 nov. (1950)
(16) Ibidem, 18 nov. (1950).
(17) Cfr. "Euntes Docete", 1-2 (1951) 39.
(18) Cfr. "AAS", 38 (1946) 381-385; "Allocutio ad Patres, S. J." Ibidem, 385-389, "Allocutio ad Patres delegatos ad Capit. O. P."
(19) *"Conversion et grace chez saint Thomas d'Aquin"*, París 1941. H. BOUILLARD. *Surnaturel*, 1945. H. DE LUBAC. *"Les orientations présentes de la pensée religieuse"*. J. DANIELOU, en "Etudes", 249, avr. (1946). El artículo del P. GARRIGOU-LAGRANGE, que tanto contribuyó a encender la controversia, por su estilo acometedor, aparece en "Angelicum", núm. de jul-dic. de ese mismo año: *La Nouvelle Théologie, ou va-t-elle?*
(20) Baste recordar las intervenciones de LABOURDETTE, de un lado, y de B. DE SOLAGES, de otro, en "Revue Thomiste", 56 (1947) 5-19; Dialogue Théologique, 1947. Y en: "Bull. Litt. Eccles.", 48 (1947) 3-17; 65-84. Así mismo otros varios artículos del P. GARRIGOU-LAGRANGE, en "Angelicum", 24 (1947) 124-139; 210-214; 217-230; 25 (1948), 185-198; 25 (1949) 285-298. Por su parte los PP. DANIELOU, DE LUBAC, BOUILLARD, principalmente, dieron a luz obras y artículos en los que se defendían, pero daban nuevos

del Magisterio, al que más que preparándole el camino, fueron llamándolo a voces. Voces fuertes, unas veces, de discusiones apasionadas, entre los interesados directamente en la polémica. Y otras, de extrañeza y desconcierto, en seglares extraños a la controversia, pero no ajenos a sus consecuencias.

Este era el estado de los ánimos, cuando en el número del 22 de agosto de 1950, de "L'Osservatore Romano" aparecía el esperado y presentido documento que iba a ser la intervención del Magisterio en las críticas circunstancias por las que atravesaba el pensamiento católico. Aquel mismo día "La Croix" decía que "por un documento comparable al "Syllabus" de Pío IX, con el que condenaba los errores de la época, el Papa Pío XII, por la Encíclica "Humani generis", pone en guardia a la cristiandad contra doctrinas filosóficas y teológicas, que amenazan a la integridad de la fe" (21). El P. Puzo la llamaría "hito en la reorganización de las ciencias eclesiásticas... No es orientación nueva, pero sí de perennidad inmarchita" (22).

II

RESONANCIA EN EL PROPIO MAGISTERIO

Con estos precedentes no es extraño que la "H. G." haya tenido una resonancia intensa y extensa como pocos actos del Magisterio, pueden tener y han tenido en la historia de la Iglesia. A este respecto merecen citarse las palabras con las que la recibe la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán, por labios de su rector magnífico, el Rvdo. P. GEMELLI, quien afirma que este solemne documento

> "... será puesto por la historia de la cultura cristiana junto a la "Aeterni Patris", de León XIII, y la "Pascendi", de Pío X" (23).

A fin de sistematizar, de algún modo, esa resonancia universal de la voz de Pío XII, que pronunciada hace ya más de trece meses, sigue aún resonando en los oídos de todo el mundo, clasificamos los diversos medios o manifestaciones de esa resonancia, empezando por la que ha tenido en los mismos labios del Sumo Pontífice.

---

pábulos a la controversia. Véase sobre este aspecto nuestra *Nota bibliográfica sobre "Teología Nueva"*, en "Rev. Esp. Teol.", 9 (1949) 303-318; 527-546.

(21) L. c., 22-8 (1950). Cfr. "Hechos y dichos", oct., (1950) 548.

(22) "Est. Eccles.", 25 (1951) 127.

(23) "L'Osserv. Rom.", 30 nov. (1950) 1.

Alusiones de Pío XII a las enseñanzas de la "H. G."

Apenas publicada la Encíclica, el Papa aprovecha cuantas oportunidades se le presentan para volver sobre el alcance y finalidad de la "H. G.". Y la primera de estas ocasiones, no pudo ser más a propósito y solemne: el discurso a los miembros del III Congreso Tomístico Internacional, reunido en Roma del 11 al 17 de septiembre de 1950. El 17 los recibía el Papa en audiencia solemne, y entre otras sabias normas les decía:

"Os ha traído un asunto de gran importancia y una causa urgente, puesto que habéis tratado de las relaciones entre la fe católica y la recta razón, entre la filosofía moderna y la religión cristiana. Sobre este argumento—subrayaba el Pontífice—, como sabéis, hace poco que hemos publicado la encíclica "Humani generis". Ella os ha mostrado un camino seguro para vuestras disputas y para vuestras disertaciones, bajo la luz de aquel sol radiante de la doctrina de Santo Tomás de Aquino" (24).

En las palabras citadas el Papa se refiere, concretamente, a las enseñanzas de la Encíclica en lo que mira a fe y razón, religión y filosofía. Argumento básico de la "H. G.", en el cual se enraízan, como sabemos, muchos de los errores denunciados por la Encíclica. Por eso podía añadir que ella muestra un camino seguro en las disputas sobre aquellas relaciones.

Más adelante vuelve el Pontífice sobre el mismo punto, dándonos además, una auténtica declaración del alcance y fin de la "H. G.":

"Nuestra citada encíclica, que hemos publicado con la idea y el propósito de conservar íntegro, ileso y sin daño el depósito de la fe católica, muestra lo ardientemente que se lucha hoy para estudiar las relaciones entre la fe y las doctrinas, que proceden de la luz natural" (25).

No hacía falta que el Papa nos descubriera, personalmente, los fines perseguidos por la Encíclica. Pero tiene un alto valor por cuanto ratifica la peligrosidad de los errores denunciados, ya que en ellos se ponían en juego la integridad misma del depósito de la fe católica, que con la "H. G." se conservará ileso y sin daño. Y de nuevo alude a las normas de la Encíclica sobre las relaciones ciencia-fe.

---

(24) Traducc. de "Ecclesia", 30. 9 (1950) 6 (370).
(25) Ibídem.

Las palabras que siguen son de un interés extraordinario para ponderar la importancia que en el ánimo del Papa tienen aquellas doctrinas de su Encíclica:

"Estudiad con sumo empeño de la inteligencia y religiosa piedad las cuestiones que allí hemos destacado, primero entre vosotros, y luego entre la juventud estudiosa que os sigue, sin olvidar aquella inspiración que guió al Angélico Doctor hacia la verdad. Estudiad insistiendo en su método... Obrad así animosamente y recogeréis frutos de preclaros méritos en el campo católico" (26).

Si solemne había sido la audiencia a los miembros del III Congreso Tomístico Internacional, para destacar la importancia de la "H. G.", la concedida a los Profesores y alumnos de los Institutos Católicos de Francia, en el mismo septiembre, al mes exacto de la publicación de la Encíclica, podemos considerarla de providencial y oportunísima, dada la resonancia que estaba llamado a tener el documento papal entre los franceses. Las palabras y el tema de la insistencia pontificia coinciden sustancialmente con lo ya destacado a los Congresistas:

"Para vosotros será una ayuda avanzar con paso firme a la claridad de nuestra reciente encíclica "Humani generis". *Estudiadla; sed activamente dóciles a sus enseñanzas;* hacedlas pasar a la práctica; hacedlo con ese coraje del que os han dado ejemplo en todas las edades de la Iglesia los más célebres entre los sabios los pensadores y los jefes" (27).

Las palabras "activamente dóciles a sus enseñanzas", con las que el Papa anima a sus oyentes a seguir las normas de su Encíclica, piden algo más que una obediencia de conformidad y resignación; algo más que el "obsequioso silencio", que es una retirada de la disconformidad, muchas veces. Docilidad activa es obedecer y seguir actuando conforme a las líneas señaladas para la obediencia.

Las palabras que siguen a esta exhortación papal merecen destacarse del contexto por ser una glosa auténtica sobre uno de los puntos más delicados, otra vez, las relaciones entre ciencia y fe:

"Ni las sorpresas que llevan consigo los descubrimientos de la ciencia, ni la quiebra de la actualidad diaria sirvieron para desconcertarles un solo instante. Fortalecidos con la convicción de que entre la ciencia y la fe, entre las conclusiones definitivas de aquellas y los dogmas de ésta, no es posible ninguna contradicción, ninguna oposición irreductible, vivían en la seguridad serena de

(26) L. c., p. 6 (370).
(27) Traduc. de "Ecclesia", núm. del 14. 10 (1950), pág. 11 (431).

que la fe católica, sin maquillajes y sin reticencias, sigue siendo, lo mismo al presente que al tiempo de los apóstoles, el arca de salvación" (28).

Entre los varios aspectos que puede presentar el aparente conflicto de ciencia y fe, el Papa concreta el de las conclusiones definitivas de la ciencia y los dogmas. En este campo no cabe la menor oposición (29).

En las últimas palabras: una fe "sin maquillajes y sin reticencias... arca de salvación", no podemos menos de vislumbrar una alusión a los conatos "irenistas" que tienden a disminuir el significado de los dogmas, para ir, según ellos, a la unión de todos los disidentes.

Todavía aprovechará Pío XII una oportunidad extraordinariamente solemne para hacer resonar en todo el mundo su preocupación por la "Humani generis" y los problemas en ella planteados. Nos referimos al Discurso papal a los Cardenales, Arzobispos y Obispos, congregados en Roma, para el más grandioso de los actos celebrados en lo que va de siglo: la definición asuncionista. Al final de aquel discurso añadía el Pontífice:

"A los temas que hemos tratado *no* es preciso añadir dos más, *importantísimos, que llevamos en el alma:* uno el de la conservación de la doctrina católica íntegra e indemne... de ello hemos hablado ampliamente en la encíclica "Humani generis" (30).

No precisan ponderaciones unas frases, que empiezan llamando importantísimos a los temas aludidos, entre ellos la "Humani generis", que confiesa el Papa llevar en su alma, con todo lo que supone la frase de preocupante interés por una cosa.

No se terminará el año sin que de nuevo vuelva la voz de Pío XII a resonar en todo el mundo, manifestando la permanente actualidad de las enseñanzas de su Encíclica. Será, en esta ocasión, con motivo del tradicional Radiomensaje de Navidad. Solemnidad y universalismo, pero al mismo tiempo la máxima difusión y rápida publicidad. La cita es breve, pero directa; y prueba que entre los grandiosos actos del Año

---

(28) L. c., pág. 11.

(29) Han comentado ampliamente y profundamente este punto de la encíclica: R. Masi, en "Euntes Docete", 1-2 (1951): *Il Magistero Eclesiastico e le scienze sperimentali*, pág. 215-237. P. Parente, ibídem. *Struttura e significato storico dottrinale dell'enciclica"... Nel campo delle scienze*, p. 37 ss. F. Callaey, ibídem, *Magistère de l'Eglise et recherche scientifique*, pág. 72-75. F. Selvaggi, en "La Civil. Cat.", 101, IV (1950) *"Lo scienzato di fronte alla fede commentando l'enciclica "Humani generis"*, pág. 693-707. G. Vandebroek et L. Renwart, *en "Nouv, Rev. Théol."*, 73 (1951) 337-351. *L'encyclique Humani generis et les sciences naturalles*. J. Gervais, en "Rev. Univer. Ottawa", 21 (1951) 307-327: *La recherche intellectuelle et l'encyclique Humani generis*.

(30) Traducc. "Ecclesia", 18, 11 (1950), pág. 5.

Santo que está evocando el Pontífice, actos de solemnidad y multitudes, de emociones y fervor únicos, la Encíclica de la defensa de la integridad del depósito de la fe—para emplear palabras suyas—no estaba ausente de su espíritu:

"Se agolparán a nuestra mente los recuerdos de tantos congresos... los ecos de nuestras palabras... los documentos pontificios, dirigidos a tanta variedad de personas, y *de modo particular* la encíclica "Humani generis" y nuestra "Exhortación al clero", de las que esperamos los más ópimos frutos" (31).

Hemos dejado como última resonancia papal de la "H. G." otro de los documentos pontificios más transcendentales del año 1950: la Exhortación "Menti Nostrae", que si bien es cierto que no la nombra directamente, nadie que lea la parte de la Exhortación dedicada a la formación doctrinal de los clérigos, sobre todo cuando recalca la necesidad del método escolástico, dejará de ver ratificada la preocupación de Pío XII por uno de los extremos más propios de la "Humani generis":

"No faltan hoy quienes alejándose de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico y descuidando la claridad y la precisión de las ideas, no sólo se alejan del sano método escolástico, sino que abren el camino de los errores y confusiones, como una triste experiencia lo demuestra" (32).

Todavía en el mismo documento al tratar las dificultades propias de nuestro tiempo, señala como una de las más perniciosas cierto espíritu de novedad en términos amplios, que aunque parece del contexto que tiene otros destinatarios que no son exclusivamente los innovadores de los métodos teológicos, al menos, también caen estos bajo ese afán denunciado (33).

Celebradas ya nuestras Semanas aun tenemos una nueva resonancia pontificia sobre la Encíclica del 12 de agosto de 1950. Tuvo lugar en la exhortación dirigida por el Papa al Colegio Internacional de Carmelitas Descalzos, de Roma, que acababa de celebrar una reunión de Estudios. Las palabras de Pío XII son de máximo interés por revelarnos ciertos aspectos de la repercusión que iba teniendo la Encíclica, y su resonancia en los labios del Pontífice:

"No sin tristeza—declara el Papa—y sorpresa hemos sabido que algunos han llevado a mal este documento, como si en él hubiéramos querido coartar las investigaciones que exige el avance de los estudios y prohibir las opiniones peculiares que hasta ahora han sido libres en la discusión de las Escuelas

(31) Traducc. "Ecclesia", 30, 12 (1950) 21 (761).
(32) Traducc. "Ecclesia", 14, 10 (1950) 6 (426).
(33) L. c., pág. 8 (428).

filosóficas y teológicas sin peligro de la fe. Los tales o se engañan o engañan a los demás. Nuestra intención no fué impedir lo que es libre. Lo que quisimos, según lo exigía nuestro oficio apostólico, era distinguir algunas doctrinas erróneas e inmoderadas de la verdad católica tal como fué y será patrimonio común de la Iglesia, que hay que conservar íntegro y a cubierto y que supera a todas las edades y todas las formas de cultura." Cfr: "Ecclesia", 13 oct. (1951), p. 9.

En estas frases, auténtica interpretación del fin de la "H. G." tenemos un eco del desagrado de ciertos sectores, no especificados; y sobre todo la ratificación de uno de los aspectos más destacados por los comentaristas: el valor positivo de las enseñanzas de la Encíclica, que no viene a prohibir tan sólo el error, como es lógico; sino a encauzar rectamente la investigación, librándola de las tendencias inmoderadas y erróneas, para conservar íntegro el patrimonio doctrinal de la Iglesia, por encima de todo cambio y evolución de tiempos y culturas. Exactamente así había sido interpretada la Encíclica. Casi a la letra veremos más adelante el comentario de Monseñor BLANCHET, p. 41-42.

Por último, queremos destacar como resonancia del Magisterio pontificio la Carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios dirigida al Superior General de los Sacerdotes Operarios Diocesanos. En ella se recalca la importancia de "H. G." para la recta formación científica del clero, como una de las normas últimas a las que tienen que atenerse los formadores del mismo:

"Procure a toda costa, según las enseñanzas de la "Menti Nostrae" y la "Humani generis" la formación de un clero docto y santo, verdadera imagen de Cristo, eterno sacerdote" (34).

No sabemos si se nos habrá pasado algún otro documento de interés del Magisterio papal en el que haya resonado directa y explícitamente la "Humani generis". Hemos seguido durante todo el año revistas propias y extrañas, e incluso el "L'Osservatore Romano", siempre atento a captar esas ondas pontificias, prueba evidente de la transcendencia que el Pontífice concedía a la Encíclica y a los problemas en ella planteados. Pero estos datos, si no muy amplios, sí son suficientes y objetivos, para ese fin que hemos indicado.

Veamos ahora cómo esa resonancia desde los labios del Pontífice se fué propagando, en una maravillosa repetición de interés y actualidad, a otros medios y actos, de singular relieve, para demostrar cómo iba calando en todos los medios, la gran voz de Roma, hecha alerta, advertencia, denuncia y condenación, en la Encíclica "Humani generis".

(34) Traducc. de "Ecclesia", 14, 7 (1951) 8 (764).

III

A) RESONANCIA EN LAS ADHESIONES PUBLICAS

La voz del Papa se fué propagando, en una resonancia sin tregua, por todos los medios católicos del mundo. Y de todas partes se levantaron ecos, testificantes, de que la voz había sido claramente percibida. Destacamos, entre estos, las adhesiones públicas y solemnes, con que los Centros Oficiales y las Universidades Católicas, hicieron protestación de acatamiento y sumisión total, a las enseñanzas de la "Humani generis". No es lo normal, como sabemos, hacer pública adhesión a unas normas del Magisterio, cuyo acatamiento entra en las exigencias mínimas del sentido católico. Pero sí altamente expresivo y sintomático el que esas adhesiones se produzcan, porque ello es señal de que las doctrinas del Documento que las contiene son extensamente combatidas; al menos, lo eran antes de haber hablado el Magisterio. Y este es el caso de la Encíclica que estamos presentando.

La "Humani generis" ha provocado esa reacción en todo el mundo, lo mismo en Congresos Internacionales que en Semanas de Estudios o en Reuniones de carácter apostólico; y sobre todo, en los Centros Docentes y en las Universidades Católicas. Empecemos por presentar estas últimas.

Podemos afirmar, de acuerdo con el P. MONSEGÚ que los cursos escolares de los Pontificios Institutos Universitarios de Roma se iniciaron "bajo el signo de la Encíclica" en las solemnes sesiones de apertura del año 1950 (35). No sólo los Centros Docentes de Roma, sino que podemos extender esa apreciación a toda la Iglesia. Por orden de su publicación en el "L'Osservatore Romano" nos encontramos con la adhesión del P. Ateneo Lateranense, de Roma, que aprovecha la inauguración del curso, para expresar a S. S. sus sentimientos de sincera e incondicional adhesión por

"... la magnífica encíclica "Humani generis" che a avuto tanta risonanza nel mondo della cultura... Documento storico e una pietra miliare nel campo secolare del Magistero vivo della Chiesa..." (36), y calificando la intervención pontificia como una "providenziale tempestivitá".

Iguales sentimientos expresa la P. Universidad Gregoriana ante las enseñanzas de las Letras Pontificias, que juzga "tam graves et oppor-

(35) Cfr: *En torno a la Encíclica "Humani generis"*, en: "Revis. Española de Teología", 11 (1951) 81-103.
(36) Cfr: "L'Osserv. Rom.". 18 nov. 1950.

tunae" (37). Entre las Universidades francesas es la primera en manifestar su adhesión la de Lyon, con todos sus Profesores y Alumnos a la cabeza, recogiendo las frases del Papa, en la solemne audiencia, concedida a los Profesores y Alumnos de los Centros Católicos de Francia—frases que hemos recogido más arriba, al destacar las alusiones pontificias—y que califica de "belles et graves paroles", expresándose luego en estos términos:

"A unas semanas no más de la publicación de la encíclica "Humani generis", todas las Facultades, en corporación, con aquel respeto y sumisión, con el que ellas han recibido los nuevos y solemnes "avertissements" formulados en este documento" (38),

calificado como "rappel salutaire"; y protestando su conformidad con las enseñanzas y exhortaciones "si pressantes" de S. S., mostrándose además enteramente dispuesto a ser vigilados por la Jerarquía. No queremos ocultar el valor de este acto, en una de las regiones docentes, precisamente, de Francia, en la que las nuevas tendencias, a las que se se opone la Encíclica de Pío XII, habían tenido afectos bien conocidos.

No muchos días después aparecían otras nuevas muestras de esa adhesión a la "Humani generis", como la de la Universidad Católica de Milán, que por medio de su Rector Magnífico, el P. Gemelli, destacaba la importancia histórica de la Encíclica "Humani generis".

"... che la storia della cultura cristiana porra d'ora innanzi accanto alla "Aeterni Patris", di Leone XIII, ed accanto alla "Pascendi"... (39),

viendo también en ella "parola ammonitrice", y aludiendo a los errores condenados.

El P. Mayer, por el "Anselmianum" expresa asimismo su adhesión a las enseñanzas del Papa, consideradas como "salubria et opportuna monita" (40) ; no menos expresiva y calurosa es la del "P. C. Angelicum", por boca del P. Ceuppens, ofreciendo incondicional adhesión, sumisión y obediencia al venerado documento pontificio (41), uniéndose a los anteriores la Facultad Teológica de Nápoles, que destaca la "tem-

(37) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 18 nov. 1950.

(38) "A quelques semaines de la publication de l'encyclique "Humani generis", toutes les Facultestés en corps... avec quel respect et soumission elles ont reçu les nouveaux et solennels avertissements formulés dans ce document... rappel salutaire..." Cfr: "L'Osserv. Rom.", 18 nov. 1950. Merece destacarse la solemnidad con "L'Osserv. Rom." presentaba estas adhesiones, con grandes titulares, en primera página: "Gli Atenei e l'Universitá Cattoliche per l'Humani generis".

(39) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 30 nov. 1950: "L'Universitá Cattolica del Sacro Cuore per l'Enciclica Humani generis", pág. 1.ª.

(40) Cfr.: L'Osserv. Rom.", 6 nov. 1950.

(41) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", dic. 1950.

pestiva segnalazione ed energica denunzia" (42) ; así mismo otra Facultad Teológica romana, la de los Menores Conventuales, también se adhiere a las normas y enseñanzas, "salutaria veritatis monita" (43). Sigue la lista de adhesiones de Lovaina, que trató de la Encíclica en la inauguración del curso; de la Universidad de Angers (44); a las que hay que agregar la Universidad de San José, de Beyrut, que por su Rector, PROUT, señala:

"... la note paternelle qui y resonne á coté des critiques et de formules decisives" (45).

La facultad Teológica de Salisburgo, expresa idénticos sentimientos a estos, y haciendo constar la celebración del día de Santo Tomás, comentando la encíclica, además de las varias exposiciones escolares, tenidas por los profesores en sus propias clases (46).

América no quedó atrás en estas públicas manifestaciones de sumisión y acatamiento, como consta por las adhesiones de la Facultad Teológica dominicana, de Washington (47); y la brasileña de la Universidad de San Pablo, por labios tan autorizados como los del CARD. VASCONCELLOS, quien además de exponer en una Pastoral las enseñanzas del Pontífice, insistiendo en las últimas normas de la "Humani generis", calificada también como "perlucida perque oppotuna" (48), alude a la "Carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios", dirigida a los Obispos del Brasil, y en la que podemos ver un anticipo de muchos de los puntos, que luego había de concretar la "Humani generis". A estas adhesiones hemos de unir la de la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín, Colombia, del 1 de enero de 1951, manifestando su júbilo y conformidad con las doctrinas de la Encíclica, ya divulgada entre ellos; y a cuya fervorosa adhesión contestó la Secretaría de Estado en nombre del Pontífice. (Cfr. "Universidad Pontificia Bolivariana", 16 (1951), 130-131).

La Federación de Universidades Católicas, se adhiere por mediación del P. GEMELLI; a las que hay que añadir las de Nimega y la de Santo Tomás, de Manila (49), pudiendo cerrar esta sucinta numeración con otra de las más expresivas entre estas públicas manifestaciones hacia

(42) Cfr.: L'Osserv. Rom.", 30 dic. 1950.
(43) Ibídem, 30 dic. 1950. Cfr: "*Miscell. Francescana*", 50 (1950) 675-676.
(44) Ibídem, 18 enr. 1951.
(45) Ibídem, 30 dic. 1950.
(46) Ibídem, 30 dic. 1950.
(47) Ibídem, 2 mai. 1951.
(48) Ibídem, 2 mai. 1951. Más adelante destacaremos algunos de los puntos de esa Carta de la S. C., coincidentes con la encíclica.
(49) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 21 apr. 1951.

el Magisterio de la "Humani generis": la adhesión de la Facultad de "Le Saulchoir", cuya comunicación empieza con unas frases harto significativas:

"Nunca es demasiado tarde para rendir a V. S. el homenaje de nuestra entera y filial sumisión... reconocidos a S. S. por, haber disipado estas nubes con tanta firmeza como bondad" (50).

Protestan su entera adhesión y fidelidad a la tradicción de la Orden Dominicana, aludiendo a los impulsos dado por el P. GARDEIL (51), y destacando cómo las normas dadas por la "Humani generis" en muchos puntos son precisamente las líneas seguidas por "Le Saulchoir", y por la "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", desde hace cuarentaicinco años (52). Estas expresiones de total y cálida sumisión, lo mismo de "Fourvière" que de "Saulchoir" son de un gran valor para ciertos medios franceses, que tanto han traído y llevado esos dos nombres prestigiosos, con evidente desfiguración de los hechos, como hicieron determinados sectores de la Prensa francesa (53). Para nosotros conocedores del profundo sentido teológico de ambas Facultades nada tiene de extraño; pero lo destacamos con sumo gusto.

Entre nosotros, tradicionalmente dóciles a las normas emanadas de la Cátedra Romana, y cuyo sentir teológico frente a las nuevas corrientes surgidas en distintas naciones quedó de manifiesto en la *IX Semana Española de Teología,* celebrada en septiembre de 1949, y consagrada a examinar la llamada "Teología Nueva". Cfr. "Rev. Esp. de Teol.", 9 (1949), 687-694, no podían faltar esas manifestaciones de entera y regocijada adhesión a la "Humani generis". Y ahí están, en efecto, las declaraciones de las Pontificias Universidades de Salamanca, Comillas y Valladolid (54); juntamente con las de las Facultad Teológica Dominicana de San Esteban (55), la de Zaragoza—Universidad Estatal—y

(50) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 2 mai. 1951.
(51) Sobre la obra y alcances de ese impulso del P. GARDEIL, a que alude la adhesión de "Le Saulchoir" ha escrito J. MEINVIELLE en: "Revista de Teología". Argentina: Un libro del P. Gardeil y la "Nueva Teología", 1 (1950) 32-43.
(52) Sobre estas tendencias innovadoras condenadas por la encíclica y la actuación de "Le Saulchoir", puede verse: "Revue des Scienc. Philos, et Théol.", (1950): Note de la Redaction; así como la contestación del P. SALAVERRI en: "Rev. Esp. de Teol.", 11, 1951, 105-111: Satisfacción a los Padres de Saulchoir.
(53) Puede a este propósito leerse el artículo de SEJOURNAS, *"L'encyclique contre les nouvautés francaises"*, en "L'Observateur Politiq. economiq. et litter." en su núm. del 31, 8, 1950. Lo reproduce "Documentation Cathol.", n. 1079, 8 oct. 1950, col. 1304-1309. Allí mismo puede verse una rectificación del P. CONGAR, uno de los aludidos por el articulista, a algunas de sus afirmaciones.
(54) Cfr: "L'Osserv. Rom.", 2 feb. 1951; "Ecclesia", 10 feb. 1951. Cfr. "YA", 7 feb. 1951.
(55) Ibidem, 21 apr. 1951.

el Seminario de Barcelona (56), todas las cuales hacen eco y coro a las demás muestras de adhesión dadas por todo el mundo católico.

Esta breve reseña muestra la exactitud con que anteriormente aplicabamos la frase del P. MONSEGÚ de que los Institutos Universitarios Romanos se habían inaugurados bajo el signo de la "Humani generis", a todos los restantes de todo el mundo. Y no hemos podido recoger nada más que una parte de las adhesiones hechas públicas, y quedarán otras muchas que ni siquiera se han publicado. Así resonó la voz del Papa en los Centros Docentes de la Iglesia, con la expansión que luego tendrá y ya ha tenido en miles de alumnos de todas las Facultades Eclesiásticas, de todo el mundo.

B) RESONANCIA EN CONGRESOS, SEMANAS, REUNIONES, ETC.

Apenas publicada la "Humani generis" entró de lleno en las formulaciones y conclusiones de Congresos, Semanas y Reuniones de Estudios, celebradas en distintas partes del mundo, lo mismo de Europa que de América.

La primera, tal vez, en el orden cronológico, es la solemne declaración del XXI Congreso Mundial de "Pax Romana", celebrado en Amsterdam, en agosto de 1950, aceptando "las directrices enunciadas en la reciente Encíclica "Humani generis" (57). En la propia Roma, el Congreso Escolástico Internacional, 6 al 10 sep. 1950, inaugurado bajo la presidencia del CARD. PIZZARDO hacía una solemne conmemoración del documento papal, por labios del Excmo. Presidente, quien, después de destacar la oportunidad de tan importante Encíclica, señala que no se pretende con ella cortar la investigación:

---

(56) Ibídem, 21 apr. 1951; "Ecclesia", 31 mar. 1951. "L'Osserv. Rom.", 2 mai. 1951. Celebradas ya nuestras "*Semanas*", "L'Osserv. Rom.", en su número de 24 de oct. 1951, nos da a conocer la adhesión de la "Facultad Teológica de Lyon-Fourvière", muy significativa por la importancia de ese Centro de Estudios de la Compañía de Jesús en todo el movimiento de la "Nueva Teología". Reconoce la dificultad de los momentos actuales para conservar la pureza de la fe, por las tendencias del pensamiento moderno. Y sobre todo merece destacarse la declaración en que hacen constar que "Nous n'ignorons pas que l'Encyclique, sur divers points, constituait pour nous un paternel avertissement." Afirman, que desde que fué conocido el texto de la encíclica, cada uno de ellos se obligó a conformar su pensar y sus enseñanzas con la doctrina de la Iglesia, adhiriéndose con toda el alma a la doctrina de la encíclica, como hicieron saber a sus Superiores; y ahora la manifiestan públicamente, en homenaje y obediencia y sumisión de inteligencia y de corazón. L. c., p. 2.

(57) Cfr: "Ecclesia", del 30, 9, 1950, pág. 371. Merece tenerse en cuenta la Carta de S. S. al Congreso, insistiendo en la misión y actuación de los Intelectuales Católicos, presentes en el pensamiento contemporáneo, para ver el sentido positivo de las normas de la encíclica, según han destacado algunos comentaristas. Cfr: "Ecclesia", del 9, 10, (1950), pág. 285. En la pág. 291, los temas dedicados a la parte intelectual. Cfr: "Document. Cathol.", 8 oct. (1951) 1298-1299, 1300-1301. También en: 17 dic. (1950), 1618, donde BLANCHET destaca la *Carta* a "*Pax Romana*".

"Manifesto ille tantummodo reprobari videtur qui rebus novis plus aequo studeat, non qui prudenti studio novas res exquirere ac probare conetur."

Prueba esta exacta interpretación de la mente de la "H. G.", no sólo con palabras de ella, sino con textos de otros documentos pontificios, la "Aeterni Patris", de León XIII, y la "Divino Afflante Spiritu", del mismo Pío XII. Señala luego el CARD. PIZZARDO la prudencia con que el investigador católico debe proceder, siempre conforme con las normas de los Papas, quienes repetidamente señalan a la Escolástica y a Santo Tomás como guías y Maestros, que no se pueden menospreciar.

Califica a la "H. G." como una nueva "Carta Magna" de las Escuelas Católicas, y termina con una comunicación dirigida al Papa, manifestando, entre otras cosas, la más completa sumisión del Congreso a las sapientísimas normas de la Encíclica. (Cfr.: "Antonianum", 26 (1951), 188-190).

Recoge en su Conclusión 2.ª las normas de la Encíclica, en cuanto puede tener aplicación a los estudios medievales y la Escolástica contemporánea, expresado en términos comprensibles para los intelectuales de hoy (58). Merece destacarse el efecto constructor y positivo de las enseñanzas de la Encíclica en esta Conclusión, comprobación de que no es una cerrada e incomprensiva defensa la que hace de la antigua Escolástica y de sus formulaciones, ya que el Congreso se expresa en términos de adaptación de las mismas a la mentalidad de los hombres de hoy, a tono con el pensamiento actual. Otro Congreso, también en Roma y también Internacional, el de Lectores de Filosofía—del 11 al 16 sep. 1950—, ponía de relieve, por labios del P. HARTMANN, O. F. M., las enseñanzas de la "H. G." para los Profesores de Filosofía (59). Por aquellos mismos días, el III Congreso Tomístico Internacional marcó el momento culminante en la resonancia de la Encíclica en lo que se refiere a Congresos, hasta el punto que según la "Rivista di Filosofia Neoscolastica", la admósfera del Congreso fué creada por el augusto documento (60).

No podía ser de otro modo un Congreso celebrado en la misma Ciudad Eterna, dentro todavía del primer mes de la publicación de la Encíclica, y entre cuyos ponentes, los PP. BOYER y OLGIATI habían expuesto puntos inseparables ya de las normas de la "Humani generis"; y en el que el CARD. PIZZARDO comentó la transcendencia de sus enseñanzas (61). Re-

(58) Cfr.: "Estud. Francis.", 52 (1951) 146.
(59) Ibidem, 52 (1951) 147.
(60) 42 (1950) 447.
(61) Cfr: "Estud. Ecclesias.", 25 (1951) 138.

cuérdense, por último, las palabras del mismo Soberano Pontífice a los Congresistas, insistiendo en determinadas doctrinas de su Documento, según expusimos al tratar de la resonancia en los labios del Papa (62).

También debemos señalar como una de las primeras resonancias, la de nuestra *X Semana Española de Teología* del año pasado, (primer eco anticipado de tantas otras voces como se han de oír después en su sesión de clausura por labios del P. SALAVERRI (63). Otra Semana de Estudios, *la XI Bíblica*, de Roma—del 15 al 29 sep. 1950—, oía al P. BEA exponer las enseñanzas de la "Humani generis" en el campo escriturístico, en una conferencia, que ha sido ampliamente difundida en Revistas de diversos países (64).

En América, fué la *I Semana Internacional de Estudio y Oración*, celebrada en Bogotá—del 14 al 21 ener. 1951—, la primera reunión internacional que recogió la resonancia de la Encíclica, al expresar en su Conclusión 25.ª la adhesión a sus enseñanzas, concretamente en lo que dice sobre Santo Tomás, en nombre de los Movimientos de Católicos Militantes, "Fides y Testimonio" (65).

Hemos de destacar una voz autorizada, que se levantó en aquella reunión, la del Nuncio Apostólico, MONS. A. SAMORE, en ocasión tan solemne como la Homilía pontifical, aludiendo a los vientos amenazadores, que han venido soplando en el campo de la Filosofía y de la Teología, y añadiendo: "La Encíclica "Humani generis" ha hecho contra todo ellos, lo que hizo Pío X contra el modernismo" (66). Mucho más cerca de nosotros, el *III Convegno* de Superiores y Profesores de Seminarios Mayores y Regionales, de Italia, reunido en Roma, bajo la presidencia del CARD. PIZZARDO—del 4 al 6 de junio—, tuvo como materia de sus estudios la "Menti Nostrae" y la Encíclica "Humani generis" (67). Por último, la *Semana Teológica de la Gregoriana*, anunciada para los últimos días de este mismo mes de septiembre, tratará de un tema, que nos resuena ineludiblemente a las doctrinas de la Encíclica de Pío XII: "Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica" (68). Más directamente resuena aún en el que será objeto de la *XII Settimana Biblica* de la misma Ciudad Eterna: "Principali argomenti dell "Huma-

(62) Cfr: "Rivis. Filos. Neosc.", 42 (1950) 452. "Ecclesia", del 30, 9 (1950), pág. 369.
(63) Cfr: "Rev. Esp. de Teolog.", 10 (1950) 639-641.
(64) Cfr: "Estud. Eccl.", 25 (1951) 141; "*L'enciclica "Humani generis" e gli studi biblici*", en: "La Civil. Catt.", 101, IV (1950) 417-430. "The Cath. Bibl. Quart.", 13 (1951) 102. "Div. Thom." (Pi), 53 (1950), 500-507, con amplia reseña de VAGAGGINI.
(65) Cfr: "Testimonio", feb-mar. (1951), 27.
(66) Cfr: "Testimonio", fer-mar. (1951), 37-38,
(67) Cfr: "L'Osserv. Rom.", 23 mai, 1951.
(68) Cfr: L'Osser. Rom.", 24, genn., 1951.

ni generis", interpretazione spirituale della Sacra Scrittura e il poligenismo" (69).

Tal vez puedan parecer insignificantes estas resonancias si las calibramos cada una aisladamente, como resultarían casi imperceptibles las tonalidades de los instrumentos de una grandiosa orquesta, si quisiéramos percibirlas cada una por separado; pero la armonización de todas forma un conjunto de resonancia magnífica. Pensemos en el carácter internacional de estas manifestaciones señaladas; en el alto valor científico de las mismas, en las que han tomado parte activa hombres especializados en ciencias eclesiásticas, muchos de ellos dedicados a la enseñanza en Centros de influencia y carácter verdaderamente internacional, y así tendremos una perspectiva aproximada de cómo ha resonado la "Humani generis", al año no más, de su publicación, en todo el mundo católico. Des estos Congresos y Semanas han pasado las Conclusiones a las Revistas, a las cátedras, a las conferencias, a la investigación científica y a la divulgación más completa.

Así ha resonado la "Humani generis" en toda la extensión de la cultura y del pensamiento actual, en actos científicos de la más variada índole, y de todos los cuales serán síntesis y expresión, al mismo tiempo que complemento y ratificación, nuestras dos *Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos,* en cuyos programas ocupa la Encíclica del 12 de agosto de 1950 la parte central de los trabajos de investigación, lo mismo en el ramo teológico-bíblico, que filosófico, de todo lo cual es viva expresión este volumen (70). Si comparamos todos estos datos, en su conjunto, con los que podríamos aportar sobre cualquiera de las Encíclicas anteriores, no sólo del actual Pontífice, sino de sus Predecesores, tendríamos que llegar a los días de Pío X y de León XIII para encontrar puntos de referencias, en la "Pascendi", en la "Aeterni Patris". Y notemos que el mismo Pío XII ha publicado Encíclicas, como la "Divino afflante Spiritu", que por su materia y por sus enseñanzas, ha sido largamente comentada en todo el mundo (71). También la "Mystici Corporiis", en la que ya se reprimían algunas tendencias de los innovadores, ahora de nuevo, confutadas. Pero ninguna tuvo la amplitud de resonancia que ha tenido nuestra Encíclica. Podemos esperar que sus efectos no serán menores.

---

(69) Cfr: "Div. Thom." (Pi), 53 (1951), 507.

(70) Sobre los temas de nuestras dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos, véase: "Rev. Esp. de Teol.", 11, 1951, 169-171.

(71) Sobre comentarios en torno a la "Divino afflante Spiritu", véase: "Verdad y Vida", 9 (1951), 189-190, nota 70, en la que el P. ARNALDCH cita gran número. Sobre la "Mystici Corporis", otra de las más comentadas, cfr: "Euntes Docete" 1-2 (1951), 88, nota 21, donde VODOPIVEC recoge un gran número de comentarios.

C) REPERCUSION DE LA ENCICLICA EN LA PRENSA

1) Prensa francesa

Expuestas las resonancias tenidas por la "Humani generis" desde los labios del Papa a los Congresos y Semanas de estudio, pasando por las solemnes y públicas adhesiones al documento pontificio, llegamos en este apartado a uno de los aspectos más característicos, para ponderar lo que ha sido de extensa esa repercusión: ¡la reacción suscitada en la Prensa!

No es lo corriente que un documento doctrinal del Magisterio sea llevado hasta la tribuna periodística, con calor y apasionamiento, levantando acaloradas discusiones a su alrededor. Y sin embargo, esta ha sido la realidad en torno a la Encíclica de Pío XII. Señal inequívoca de de que los problemas en ella planteados son de vital importancia; son problemas actuales para los hombres de hoy. Por eso mientras para unos ha sido la "providencial oportunidad", otros han visto en ella la "Encíclica de la intransigencia".

Naturalmente que esa repercusión, extensa y popular, a través de la Prensa, ha estado en razón directa con la gravedad de los problemas abordados por la "Humani generis" en los distintos ambientes culturales. Así nadie, conocedor de las corrientes del pensamiento católico, en toda la década anterior, y especialmente en el último lustro, se extrañará de que la Prensa francesa haya reaccionado con mucha más virulencia que la italiana; o ésta, que la española o americana. Los problemas tenían una tonalidad muy diversa en cada una de esas naciones.

Para conocer esa repercusión en el ambiente periodístico francés tenemos un gran guía y orientación: "La Documentación Catholique", en su núm. 1079, correspondiente al 8 de octubre de 1950, en un largo y documentado artículo, titulado: *Chronique de la Presse: Autour de l'Encyclique "Humani generis", col.* 1293-1316. Ofrecemos más adelante una brevísima reseña de este artículo, ya que no es difícil poderse consultar por quienes tengan interés en conocerlo con más detalles.

"La Croix": En su número del 26 de agosto de 1950 publica un artículo, de E. Gabel, bajo el título de *La pureté de la Foi*, en el que hace una serie de reflexiones para ambientar la Encíclica en el ánimo de los lectores. El articulista no posee nada más que un resumen del texto de la Encíclica, y no entra a fondo en su estudio. Destaca, con todo, que la "Humani generis" invita a los sabios a proseguir sus investigaciones, por lo que puede considerarse como un estímulo. Por otra

parte, llama la atención sobre ciertas condiciones para que esos trabajos resulten fecundos, y por lo mismo puede considerarse como un alerta, "une mise en garde" (72). La misma "Croix", en su núm. del 7 de sep. del mismo año, publicó un nuevo artículo, debido a MGR. FONTENELLE, con el título: *Honneur au magistère*, cuya síntesis nos ofrece la "Documentation" con estas palabras:

"Antes de exponer la función del magisterio, el autor explica que la encíclica "H. G." es une affectueuse mise en garde, plutot qu'une dure condamnation, et qu'on ferait route en la présentant comme un nouveau Syllabus" (73).

Distingue el autor estos tiempos de los modernistas; y destaca cómo el Papa rinde homenaje a los maestros y doctores de la Iglesia, de tal manera que los errores señalados forman una excepción.

"L'Epoque": Bajo el título: *L' Encyclique H. G. et le temps présent*, original de G. BERNOVILLE, publicó un artículo, en el núm. de 4 de sep. de 1950, en el que pone de relieve la oportunidad de esta encíclica, en medio de un mundo descentrado, deshabituado a creer en la transcendencia de la verdad. Sobre dos puntos ha insistido Pío XII con singular fuerza: la Tradición y el Magisterio (74).

"Le Monde", en un artículo de ANDRÉ FONTAINE, *En face de certaines tendences doctrinales. l'Encyclique "Humani generis" réafirme l'autorité du magistere*, confiesa que la Encíclica es un documento que marcará una fecha en la historia del cristianismo moderno a no dudarlo (75).

Expone a continuación las varias tendencias ideológicas—integrista—que considera de origen español; la moderada, dóciles a la Jerarquía; y una tercera, formada por aquellos hombres, dice, poco inclinados a contentarse con las ideas recibidas, y que en un vigoroso esfuerzo, lo que pretenden, en último término, es la inserción del cristianismo en el mundo moderno (76). Sobre esta triple preocupación se ha constituído en Francia una especie de vanguardia católica, que sería superficial, según FONTAINE, atribuirle tendencias políticas (77). No deja de tener su valor la apreciación que hace sobre esa tendencia, que ha calificado

(72) Cfr: "Document. Cathol.", 8 oct. (1950), 1293-1295.
(73) Ibidem, 1295.
(74) Ibidem, 1295-1296.
(75) Ibidem, 1297. ("Le Monde", 2 sep. 1950.)
(76) "Mais il existe une troisième tendence: ...des hommes peu enclins par nature á se satisfaire des idées recues, tentent sur tous les plans un vigoureux effort qui vise, en dernière analyse á detérminer les points d'insertion du christianisme dans la réalité contemporaine..." "Document. Cathol.", l. c. 1297.
(77) "C'est, grosso modo, autour de ces trois soucis majeurs que s'est constituée dans l'Eglise, et surtout en France, une sorte d'avant-garde catholique, que seule une vue bien superficielle des choses pourrait habiller d'une couleur politique." L. c., 1297.

de "progresista" y llamado "vanguardia católica": "Está formada por pequeños grupos y por unos investigadores aislados más o menos, pero cuya influencia se ejerce más allá de sus modestos efectivos" (78). Para FONTAINE es el Magisterio el principal objetivo de la Encíclica:

"C'est donc avant tout a une reaffirmation de l'áutorité du Magistere de l'Eglise que le Souverain Pontife a entendu consacrer "Humani generis" (79).

Considera que la Encíclica es más un llamamiento a precisiones necesarias, que el enunciado de nuevos principios, de tal modo que los que esperasen una flexibilidad del dogma, estarán evidentemente decepcionados (80). Con todo, la "H. G." no es un nuevo Syllabus, ni tiene con él otro parecido que el ser un catálogo de errores; pero no tiene ni la presentación ni el tono de aquel, que es una heroica refutación de errores (81). Una frase añade, que recogemos bajo la sola responsabilidad de su autor:

"On peut donc dire qu'elle fait suite aux mesures prises contre certains Jésuites de Fourvière" (82).

Resume luego las principales enseñanzas de la Encíclica: relativismo dogmático, interpretación de la Biblia, y desprecio de la filosofía tradicional.

Termina con unas frases llenas de comprensión y alientos para los incluídos en la exhortación pontificia, que no queremos dejar de transcribir, porque ellas son altamente expresivas para entender cada vez mejor el ambiente de aquellos que pueden ser objeto directo de las denuncias de la "H. G.":

"En cuanto a aquellos a quienes se dirige propiamente l'exhortation pontificale ils accueilleront, avec quelque peine sans doute, une décisión qui peut paraitre ruiner une oeuvre a la quelle ils ont bien souvent consacré le meilleur d'eux memes... Ils n'ignorent pas que, plus quet jamais, l'Eglise a besoin d'eux" (83).

Las precedentes palabras, en cuanto son un aliento a posibles amarguras, nos parecen del todo dignas de repetirse. Tenemos, en cambio, una difusa reserva para la cita que hace FONTAINE de unas palabras del

(78) L. c., 1297.
(79) L. c., 1297-1298.
(80) L. c., 1298.
(81) L. c., 1298.
(82) L. c., 1298.
(83) L. c., 1299.

P. Gillet, porque dejan un no se que sabor de que las condenaciones de la "Humani generis" son una mera contrariedad que habrá que superar para la evolución del pensamiento cristiano. No nos atrevemos a asegurar que ese sea el sentir del autor, ni de las palabras originales ni de la cita. Pero puede parecerlo (84).

Siguen otras reseñas más de Prensa francesa: "Combat"—24, 8, 1950—, donde André Brissaud comenta preferentemente la parte dedicada al "irenismo" en su artículo *Après l'Encyclique de Pie XII, le dialoque avec les catholiques est-il toujours possible?*, contestando afirmativamente, dedicándose a hacer comprender a los no católicos la actitud de la Iglesia (85). "Documentation Catholique", después de afirmar que casi todos los Periódicos han señalado la aparación de la Encíclica, y han dado de ella las ideas más o menos exactamente más importantes, añade: Inútil citar el artículo de Alberto Bayet: "*L'affaire Adam rebondit*", publicado en "Franc-Tireur", 19, 9, 50.

Artículo sectario, a base de extractos arrancados de otro artículo, de más de cuarenta años, del *Diccionario de Teología Católica.* Si Andrés Bayet pretende informar a sus lectores, hay que compadecerles. Era de esperar de un "laico" y de un universitario más espíritu científico y más tolerancia" (86).

Cita luego otras publicaciones, no diarias, empezando por "Temoignage Chrétien", 1, 9, 1950, que presenta el documento papal bajo el título *L'Encyclique "Humani generis"*, sin firma alguna, afirmando que, como toda Encíclica, entra en el diálogo entre las Iglesia y el mundo moderno. Coincide con "La Croix", antes citada, en no considerarla como un nuevo Syllabus, esperado por algunos con impaciencia para con él estigmatizar la intransigencia; y temido por otros, en un sincero anhelo de apostolado, por temerlo utilizado para fines particulares y polémicos. Ve en ella, por parte de la Iglesia, una puesta en guardia contra los excesos (87).

"La France Catholique", 15, 9, 1950, nos presenta un interesante artículo: "*A propósito de una Encíclica*", en el que su autor, Jean Le Cour Grandmaison, nos hace ver y presentir los efectos, que las discusiones a que ha venido a poner término la "Humani generis", estaban produciendo en los seglares.

---

(84) "Ils n'ignorent pas que, plus que jamais, l'Eglise a besoin d'eux, et come l'a si bien dit un auteur peu suspect d'hérésie, Mgr. Gillet, on se tromperait fort en croyant que l'evolution de la pensée chretienne s'est faite sans encombre et sans oppsition." L. c., 1299.

(85) L. c., 1299. Para "Combat" la encíclica es toda negativa, 1301.

(86) L. c., 1301.

(87) L. c., 1301-1303.

"Hacía varios años que los filósofos y teólogos habían sacado a la plaza pública sus discusiones de especialistas. Los profanos sentíamos a veces la impresión de que se trataba de agruparnos en torno de tal o cual opinión, como si se tratase de reunir una mayoría de votos en favor de tal tesis o escuela. Publicaciones destinadas al gran público y largamente difundidas, explican que los progresos y descubrimientos científicos de la ciencia moderna imponían una revisión de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia, por ejemplo, sobre el origen de la vida, sobre el pecado original, sobre el pecado en sí mismo" (88).

No hemos de negar valor a estas expresiones de un "profano" sobre los efectos perjudiciales que estaban produciendo en el ánimo de los fieles tanta libertad de expresiones y discusiones teológicas, fuera del ámbito de los especialistas. El mismo nos dice que los lectores no teólogos sacaban la impresión de que lo oído en otro tiempo en el catecismo, como una verdad y dogma inmutables, había sido hoy día sobrepasado... Se llega poco menos que a preguntar, como Pilatos, qué es la verdad (89). Todavía añade unas líneas de las más sintomáticas para suponer con todo motivo hasta donde llegaban ya las consecuencias de tantas teorías innovadoras, entre los mismos seglares:

"El peligro no era imaginario. Todos hemos observado a nuestro alrededor, con frecuencia en católicos admirables por su generosidad, la tendencia que señala la encíclica, a minimizar el dogma y a admitir que todas las religiones son buenas, con tal de que se las profese sinceramente" (90).

A confesión de parte, sobran pruebas, podríamos decir ante estas manifestaciones de Le Cour Grandmaison, consideradas por "Etudes" de una honradez ejemplar. Todavía más, añade el autor de esa apreciación, René d'Ouince, que la lección vale tanto para los clérigos como para los laicos (91). Uno de los grandes bienes del documento papal, continúa, para los seglares, es recordarnos que nosotros no hemos de tomar parte en las discusiones de los especialistas; sino que existe un Magisterio, quien tiene que definir y señalar; a quien sólo hay que pedirle la expresión de nuestra fe. Esta llamada sobre la misión y la autoridad del Magisterio, dice, es uno de los trozos capitales de la Encíclica (92).

En su número 198, correspondiente al 1 de septiembre de 1950 presentaba. "La France Catholique" la Encíclica, dando su texto, sin comentarios, pero subrayando determinados pasajes, y poniéndoles estas palabras:

(88) L. c., 1303.
(89) L. c., 1304.
(90) L. c., 1304.
(91) Cfr: "Etudes", 267, déc. (1950), 356 ss.
(92) L. c., 1304.

"Cet document, qui est daté du 12 août 1950, est sans doute, l'un des plus importants que le Souverain Pontife actuel ait publié jusqu'ici."

En el mismo número, en la sección titulada: "*Cette Semeine*", y bajo el título "*Le valeur des mots*" completa esa apreciación sobre la importancia de la "H. G." repitiendo que es

"... un document tres important, beaucoup plus important que ne l'a pensé la majorité de la Presee françaisse qui y a seulement vu une condemnation de M. Jean Paul Sartre."

Queda patente que la importancia del documento de Pío XII no pasó inadvertida para la Prensa desde el primer momento, aunque no faltaron miradas superficiales que tan sólo fueron buscando lo sensacional de condenaciones o prohibiciones papales, mucho más si caían en corrientes tan de moda como el existencialismo sartriano.

"Semaine Religieuse", de Lyon, nos ofrece como presentación del texto pontificio una "Nota" del CARD. GERLIER, harto expresiva también para percibir el ambiente real del pensamiento francés en orden a la "Humani generis":

"Dos conclusiones se imponen a todos... Estas enseñanzas del Vicario de Jesucristo nos hallarán a todos humildes y filialmente dóciles. Algunos podrán haberse conmovido. Ellos serán los primeros en inclinarse... Todos, por lo demás, deben guardar ante este acto solemne, el cuidado de total caridad fraterna, la única que puede corresponder a su gravedad y a los deseos ciertos del Padre Común... Que no se pronuncie ni una sola palabra que pueda agriar o entristecer" (93).

Esas frases prudentes y cordiales del arzobispo de Lyon son un gran elemento para localizar posibles destinatarios de algunas de las doctrinas de la "H. G.", ya que en esa diócesis precisamente radica una de las Facultades que más se ha señalado en los movimientos precursores de la Encíclica. Las palabras del cardenal GERLIER "quelques uns pourrons etre émus" parece que tienen unos destinatarios locales, así como la recomendación, tan llena de comprensión, de que no se pronuncie ni una sola palabra que pueda herir o agriar. Señal cierta de posibles convivencias con personas más o menos incluídas en las denuncias pontificias.

(93) "Deux conclusions s'imposent a tous... Cet enseignement du Vicaire de Jesus Christ nous trouvera tous humblement, filialement dociles. Quelques uns pourrons etre emus. Ils seront les premier a s'incliner... Tous d'autre part, voudrons garder devant cet acte solemnel le souci de total charité fraternelle qui, seul peut correspondre a s'gravité et au desir certain du Pere Commun... Que pas un mot ne soit prononcé qui puisse aigrir ou attrister." "Document. Cathol.", 8 oct. (1950), 1291.

Pasemos a señalar unos de los lados más significativos de esta repercusión en Prensa francesa: ¡la que podríamos llamar tendenciosa! No es frecuente que un documento papal, doctrinal todo el, como es la "H. G." despierte esos enconos de la Prensa, que parece buscar nada más que lo que repercuta en las filas populares. Y sin embargo, el hecho es que las voces de los no católicos han hecho coro con los católicos para poner de relieve la vitalísima actualidad de los problemas afrontados por la Encíclica de Pío XII. En este aspecto Francia ofrece un especial interés, por ser allí donde los problemas habían adquirido una extraordinaria gravedad. Francia está, por lo mismo, en la primera línea de los destinatarios. Y esto no lo decimos nosotros; son los mismos autores franceses quienes, con noble y sentida sinceridad, aunque con distintas tonalidades psicológicas y mentales, lo declaran. Así René d' Ouince reconoce.

"... avec franchise et non sans tristesse que les dangers signalés dans l'encyclique menacent la pensée francaise" (94).

Las frases destacadas más arriba de la "Nota" del Cardenal Gerlier nos dicen algo semejante. Y del sector extremista y no católico bastarían las frases con que Sejournas encabeza su artículo: *L'Encyclique contre les nouveautés francaises.* Esta convicción de "afectados" por la "H. G." les ha dado a los no católicos una acritud especial (95).

"L' Observateur politique, économique et litteraire", 31, 8, 1950, publicó unos de los artículos más sintomáticos de todos los que conocemos, para ver cómo entendieron la Encíclica muchos hombres de la calle. "La Documentation Catholique", que lo reproduce en su número 1079, del 8 oct. 1950 le pone esta introducción:

"Este artículo muestra cómo un observador de afuera del que nosotros no queremos dudar la buena fe, entiende la encíclica y se representa los motivos y el contexto histórico de su publicación. Se está en presencia de hechos exactos y de cuentos, de verdades y de equivocaciones, de hipótesis gratuítas y de aproximaciones, y de la dificultad para el autor de admitir una posición teológica sin segunda intención política" (96).

Damos un breve extracto de dicho artículo, original de Ch. Sejournas, cuyo título es: *L'Encyclique contre les nouveautés francaises.* Después

(94) Cfr: "Etudes", 267, déc. (1950), 354.
(95) Cfr: "L'Homme Nouveau", núm. 80, 24, sep. (1950), donde Luc Baresta presenta una información amplia con este título: *Revue de la Presse: Les Journaux francaises devant l'encyclique "H. G.". Grandes et petites lumiéres.* Allí recoge diversos comentarios, algunos bien expresivos de esa actitud que decimos.
(96) Cfr: "Documentation Catholique", 8 oct. (1950), 1304 ss.

de resumir los temas de la Encíclica, nos dice que esta querella no es nueva, y que se ha desarrollado especialmente en el seno de las dos grandes órdenes religiosas, Dominicos y Jesuítas. Para SEJOURNAS estas tendencias son las corrientes fundamentales del mundo moderno, intelectual y político. Una más intelectual y liberal, cuyos representantes sitúa entre algunos dominicos de la Provincia de París; otra, políticamente reaccionaria e intelectualmente tradicionalista o integrista, animada por los dominicos españoles, feudos del "franquismo" y por los franceses de la Provincia de Toulouse—Saint Maximin—(97). Aunque nos haga sonreír un poco esa influencia integrista española, feuda del franquismo, hemos de ver en esa clasificación de SEJOURNAS una cierta tendencia francesa inclinada en ese sentido, ya que coinciden en esto el mencionado SEJOURNAS; FONTAINE, de quien ya extractamos, al reseñar la repercusión de "Le Monde" esa misma clasificación en integrista—de origen español—, moderada y progresista (98). El mismo P. RENÉ D'OUINCE nos asegura que la aceptación de la Encíclica ha tenido cierto paralelismo con las convicciones políticas; y así fué general y entusiasta en todo el sector tradicionalista, tanto en lo político como en lo social (99). Remonta SEJOURNAS los orígenes de la querella a la condenación del P. CHENÚ, atacado por los españoles; y entra luego a historiar el movimiento innovador de la Teología, animado por DE LUBAC, al frente de la Escuela de Fourvière (100). Para el autor están en contra del "movimiento innovador todos los reaccionarios, conservadores y "vichistas". Destaca el artículo del P. DANIELOU publicado en "Etudes", y, que según SEJOURNAS, fué llevado hasta la mesa del Santo Padre por un tradicionalista escandalizado. El alerta había sonado. Detrás vino la ofensiva mantenida por los PP. Dominicos de Saint Maximin con los Dominicos españoles, atacando las colecciones "Théologie", de los Jesuítas de Fourvière, y la de "Sources Chretiennes" en la que colaboran algunos Padres Dominicos con el P. DE LUBAC." Volvemos a destacar la mezcla constante con la que SEJOURNAS presenta los hechos, verdaderos unos, inexactos otros, falsos no pocos. En cuanto a la oposición de Saint Maximin recuérdese que entre las firmas más destacadas contra las tendencias innovadoras están las de LABOURDETTE y NICOLÁS, O. P., colaboradores de "Revue Thomiste", redactada en "Ecole de Théologie,

(97) Cfr: "Document. Cathol.", 8 oct. (1950), 1305-1306.
(98) Cfr. supra, pág. 21-22.
(99) Cfr.: "Etudes", 267, déc. (1950), pág. 355 ss.
(100) Cfr.: "Document. Cathol.", l. c. 1306 ss., donde expone la historia del movimiento innovador, con una mezcla constante de verdades e inexactitudes, bien fáciles de rechazar para todos los que hayan seguido el desarrollo de toda la disputa en torno a la "Nueva Teología".

St. Maximin" precisamente. En cuanto a la colaboración de algunos PP. Dominicos en las colecciones citadas, basta recordar al P. CAMELOT, O. P., quien no sólo tiene algunas obras de la colección "Sources Chretiennes", sino que encomia cálidamente sus publicaciones (101). Sin embargo, nadie duda de la rectitud doctrinal del P. CAMELOT, firmante, además, de la adhesión a la "Humani generis" en nombre de la Facultad Teológica de "Le Saulchoir", que ya hemos destacado más arriba (102).

Continuando la exposición de "L'Observateur" nos encontramos con que los PP. DE LUBAC y BOUILLARD, S. J., habían sido apartados de la enseñanza hacía tres meses; noticia que confirman autores nada sospechosos de información tendenciosa, como son los PP. WEIGEL y PEREGO, S. J. (103). SEJOURNAS es tal vez el primer articulista que se atreve a poner etiquetas—empleó la frase de CALVETTI—, a las tendencias señaladas en la encíclica, por lo que merece severa crítica del mismo (104), quien lo califica de ligereza. Por nuestra parte creemos, que aunque haya que ser más exacto en las apreciaciones y debamos prodigar la caridad en los juicios, los tiros de SEJOURNAS, si no siempre hacen diana, no van tampoco fuera del blanco siempre. Y todos los que deseen ambientar la encíclica—cosa necesaria para su plena inteligencia—habrán de dar muchos nombres de los apuntados por este "hombre de afuera", según la frase de "Documentation".

El P. WEIGEL, antes citado; el P. PEREGO y los comentaristas del número extraordinario de "Euntes Docete"—1, 2 (1951), no dan otros nombres, aunque sí con otra intención y distinta interpretación de hechos y de ideas. Esto no quiere decir que nos parezca bien cuanto en ese orden afirma SEJOURNAS, ya que algunas de sus citas nominales han sido desmentidas por el propio autor aludido, como sucede con el P. GONGAR, O. P., a quien el articulista desplaza de su cátedra de "Saulchoir", a quien prohibe la reedición de su libro *Chretiens desunis* (105).

---

(101) El P. TH. CAMALOT, O. P., ha colaborado en la traducción, introducción o notas al tomo de "Sources...": *Athanase d'Alexandrie, Contre les paiens et sur l'Incarnation du Verbe*. Así mismo en. *Ignace d'Antiochie, Lettres*. En cuanto a reseñas bibliográficas sobre la colección "Sources...", véase: "Rev. des Scienc. Philos. Théol.". 30 (1941)-(1942), 439-460, sobre todo las páginas 442-447, en que presenta, analiza y alaba la colección y algunas de sus obras. Así también, en el 32 (1948), 259-282. También pueden comprobarse las reseñas del P. VOSTÉ, O. P., en "Angelicum", 23, 24, 25, etc.

(102) Cfr. pág. 14 ss.

(103) Cfr.: "Theolog. Studies", 12 (1951), 208-230. WEIGEL nos dice que fueron amonestados por los superiores, y perdieron sus cátedras por el procedimiento de los traslados, pág. 219. PEREGO confirma la misma noticia: "Div. Thom." (Pi), 53 (1950), 437.

(104) Cfr.: "Riv. Filos. Neosc.", 43 (1951), 86-87.

(105) Cfr.: "Document. Cathol.", l. c., 1309.

Terminemos esta presentación de un artículo que tiene el interés de ofrecernos la impresión de un hombre ageno a las disputas entre teólogos, pero reflejo de lo que otros muchos de su condición y pensar han podido sentir a cerca de la Encíclica. He aquí cómo cierra su juicio, bajo un epígrafe harto expresivo: "La luz bajo el celemín":

"Lo cierto es que los reaccionarios filosóficos y políticos y aun los simples conservadores timoratos triunfan, y no tendrán un triunfo modesto. Mañana, los Dominicos españoles, los de Saint Maximin, los Jesuítas de Roma, y todo el sector del clero de derecha tomará, para hablar como el Papa, el contenido de la encíclica, sin precaución ni distinción"...

"Sin duda la Iglesia de Francia puede defenderse. Ella lo ha hecho ya. El tono de la encíclica lo manifiesta *Il y a des Encycliques qui tombent au rebut: celle-ci mérite bien un tel sort.* En fin, se puede decir que si la Iglesia es eterna, la verdad científica lo es también... *Il suffit aux victimes d'aujourd'hui d'attendre pour triompher.* Sucede hoy como al final de Pontificado de Pío X, una época en la que, ante un Papa envejecido, la burocracia vaticana domina y puede hacer prevalecer sus trabas permanentes en unión con todas las fuerzas del dinero y del oscurantismo" (106).

Es demasiado cruda la impresión que estas palabras dejan en quien las lee, para que debamos destacarlas. Ahí quedan como una de las pruebas, dolorosas, pero evidentes, de que la "Humani generis" ha llegado al fondo de la preocupación de todos los ambientes, aun los que no sienten con la Iglesia, ni la comprenden. El comentario de SEJOURNAS es una buena muestra (107).

"Etudes", en núm. 267, de diciembre de 1950, con el título de: *Com mentaires de l'Encyclique Humani generis,* nos brinda también una visión interesante de comentarios franceses, de Prensa y Revistas, aunque limitándose a las publicaciones católicas. Este artículo es de gran utilidad para apreciar también esas reacciones y repercusiones, que deseamos localizar, en torno al documento papal. Así nos destaca la actuación de la Jerarquía de Francia para inculcar a los fieles todos—clero y pueblo—, las exigencias de la obediencia religiosa para con el Papa, en materia de orientación doctrinal, confesando que cuanto en este orden se ha hecho y publicado "forment une litterature considerable" (108). Como ya antes hicimos constar RENÉ D'OUINCE reconoce, con franqueza

---

(106) Cfr.: "Document. Cathol.", l. c., 1308-1309.

(107) Cfr.: CALVETTI, en: "Riv. Filos. Neosc.", 43 (1951), 85-90, donde presenta y analiza otros comentarios franceses a la "Humani generis", bajo el título: *Dai Commenti alla Enciclica "Humani generis"*. Aunque el tema es general, el autor se limita casi exclusivamente a los franceses; sobre todo nada dice de los italianos, que como veremos, también tienen su interés.

(108) Cfr.: "Etudes", l. c., 354.

y no sin tristeza, que los peligros señalados por la Encíclica amenazan al pensamiento francés. Con todo, la labor pastoral del episcopado, ha logrado que un gran número de católicos franceses estén perfectamente preparados para recibir las enseñanzas de la Encíclica, sobre todo en los medios más tradicionales, tanto en lo político-social, como en lo intelectual (109).

No podemos negar, con todo, que tiene gran significación para entender objetivamente la actitud francesa este párrafo:

> "Les voix de catholiques manquant de déférence envers le Souverain Pontife, ou tentant d'instituer, á la faveur de surénchères, des polemiques malveillantes, ont eté rares et n'ont guere eveillé d'echo" (110).

Han sido raras; pero al fin han sido algunas voces católicas, las que han faltado a la deferencia hacia el Romano Pontífice. No es esa la opinión de ROUQUETTE, quien en la misma revista "Etudes", escribía en el mes de octubre que la aceptación de los católicos franceses había sido unánime y ejemplar. Presenta, principalmente los comentarios de *Le Cour Grandmaison,* que nosotros hemos ya analizado más arriba, formulándole una reserva en lo que da a entender el articulista acerca de las discusiones entre especialistas y la enseñanza común de los fieles, creyendo que es perjudicial establecer esos compartimentos estancos entre los esfuerzos de aquellos y la predicación pastoral (111). Pasa luego a otro articulista de nota, M. MARROU, quien en su artículo: *Le bon usange d'une Encyclique,* señalando la oportunidad de la intervención del magisterio, y testimoniando que las inquietudes expresadas por el Papa no son imaginarias o ficticias. Recuérdase a este propósito lo que ya antes destacamos sobre este mismo aspecto en LE COUR GRANDMAISON, afirmando que el peligro no es imaginario (112). Destaca otros aspectos de los comentarios de MARROU, quien espera una renovación de los estudios sagrados por el impulso dado por la "Humani generis", y no sólo un silencio respetuoso y molesto, no una nueva ola de terror integrista, sino una precisión y un rigor acrecentados en la investigación teológica (113).

Pasa luego a exponer artículos de revistas y cita uno de PIERRE-HENRI SIMON en "Nouvelles Litteraires", 12 oct. 1950, titulado: *L'Actuel et l'Eternel.* Y otro de M. ROGER AUBERT, en "Revue Nouvelle", 15 oct.

(109) Ibídem, 354-355.
(110) "Etudes", núm. 267, déc. (1950), 355.
(111) Cfr.: "Etudes", l. c., 357.
(112) Cfr.: "Document. Cathol.", 8 oct. (1950), 1303-1304.
(113) L. c., "Etudes", 360. El artículo de MARROU apareció en el mes de octubre. en la revista "Esprit".

1950: *L'Encyclique "Humani generis". Une mise en garde contre certains déviations doctrinales.* Para RENÉ D'OUINCE, en tanto que PIERRE-HENRI SIMON ha hablado como filósofo, lenguaje más fuerte y duro, AUBERT, como teólogo, suaviza la Encíclica, afirmando que para comprenderla hay que colocarse en la perspectiva de "consolidación de posiciones" (114). Concluye la reseña de comentarios presentada por RENÉ D'OUINCE con unas palabras de MGR. BLANCHET en la apertura del Instituto Católico de París, en las que insiste en la responsabilidad, no sólo de los que enseñan, sino también de los que escuchan y difunden. Esto también lo hace notar D'Ouince (115), BLANCHET insiste sobre todo en la formación, según los métodos justos, los únicos que permiten traducir las lecciones recibidas, sin desfigurarlas. ¿Puede haber en esta reiterada insistencia sobre la responsabilidad de los discípulos la pretensión de explicar ciertas deformaciones y propagaciones de doctrinas y de teorías? ¿Se pretende buscar responsables fuera de los que enseñan? No lo creemos. Sobre todo, si tenemos presente el final de la Encíclica, en el que para nada se habla de discípulos; y sí en cambio de profesores. Pero como dice RENÉ D'OUINCE esto puede ser un recurso de prudencia, cuando se habla o escribe para el gran público. Termina el autor diciendo que dos meses—escribe para el número de diciembre 1950—, son poco tiempo para medir los efectos de la aceptación de la "Humani generis" (116).

2) PRENSA ITALIANA

La repercusión de la "Humani generis" en la Prensa italiana ha sido menor, sin duda, que la tenida en la francesa. Sobre todo en el sector que llamaríamos tendencioso. Mucho menos grave y documentada, aunque en algunos aspectos pueda parecer hasta más virulenta. Cosa natural, dado el distinto desarrollo que las tendencias, precursoras de la Encíclica, han tenenido en una y otra nación. Esto hace que los comentaristas no católicos se muestren mucho menos enterado de todo lo que puede ser un antecedente para presentar al público la "Humani generis", que lo están los franceses.

Tenemos dos elementos de alto valor para sondear esa opinión periodística italiana: "L'Osservatore Romano", que en su sección: *"Voci ed Echi"*, desde el día siguiente a la aparición de la "H. G." ha ido comentando en sus columnas ciertos artículos de la Prensa no católica, sobre

(114) "Etudes", l. c., 364-365.
(115) Cfr.: "Etudes", l. c., 361.
(116) "Etudes", l. c., 370-371. El discurso de BLANCHET en: "Document. Cathol.", núm. 1083, 17, déc. (1950), 1613-1620.

la Encíclica. Y un artículo-crónica de la "Civiltà Cattolica", 101, III (1950), 664-666, títulado: *Echi dell'Enciclica "Humani generis" sulla stampa italiana.* Estas dos reseñas nos permiten entrar un poco en el pensamiento italiano acerca del documento de agosto de 1950.

Empezemos por las glosas de "L'Osservatore". Como sabemos la "Humani generis" aparece en el número 27.435 del diario Vaticano, correspondiente al lunes-martes 21-22 de agosto de 1950. Al día siguiente, 23 del mismo mes, aparece ya el primer comentario sobre la reacción de "Il Paese", quien la calificaba de "Encíclica della intransigenza". Para los hombres de "Il Paese" toda la razón de ser de la Encíclica está en prohibir dar "ni un solo paso más hacia las otras Iglesias, sin el reconocimiento previo y absoluto del legítimo heredero de Pedro." Para ellos, como se desprende de su reacción, no había otros problemas doctrinales, fuera del "irenismo". Un día después vuelve el diario vaticano sobre los comentarios de "Il Paese", según el cual no

"... es la hora de la Teología para llamar los fieles al redil, sino la de ocuparse de las infinitas miserias de la pobre gente... La Iglesia, añade, "se encierra más en su total aislamiento" (117).

En el número del día 26 de agosto escribe "L'Osservatore":

"L'impressione e i commenti della sponda estremista dopo l'enciclica "Humani generis", impressione ostile, commenti aspramente critici."

Recoge la acusación de "Il Paese-Sera" sobre la que califica de "solitudine orgogliosa" de la Iglesia, con motivo de las doctrinas de la Encíclica, transcribiéndonos un párrafo sin desperdicios, para entender la actitud del extremismo italiano:

"Non c'e nessuna contradizione se riveliamo che nel campo del pensiero e della dottrina, la Chiesa si é risolutamente sbarrata in soffitta a coltivare le sue venerabili anticuaglie, visitata soltanto da quella squalida anima traspassata che é il tomismo vecchio e nuovo" (118).

Al diario "Avanti", Roma-Milano, 23-24, 8, 1950:

"L'enciclica non l'interessa se il Papa ha parlato di fede e filosofia e di errori dei cattolici, senza toccare, se non incidentalmente, dei "fautores comunismi." Li interessa invece "in quanto socialisti" perche l'enciclica dimostrerebbe "quanto sia difficile, nella realtá delle cose, la separazione" fra politica e religione" (119).

---

(117) "Osserv. Rom.", 24 agost. (1950), pág. 2.
(118) Ibídem, 26 agost. (1950), pág. 2.
(119) Cfr.: "La Civil. Catt.", 101, III (1950), 664-665.

Aquí aparece una postura semejante a la del pensamiento no católico francés para el que la "Humani generis" es un rebote de tendencias políticas. Concedemos a los redactores de "Avanti" que no se pueden separar religión y política, ya que no admitimos una política sin moral, ni una moral sin religión. No admitimos la incomunicabilidad, pero negamos la interferencia de ambas, como la niega la doctrina católica.

A la semana de la publicación de la Encíclica, como si se hubiese estado a la escucha de las reacciones contrarias, aparece en el mismo "Osservatore", 28-29 de agosto, un estudio y exposición de la "H. G.", firmado por RAIMONDO SPIAZZI, recogiendo las apreciaciones de otros, en sentido vario, y presentándolas en un artículo que titula: *A salvezza della ragione.* Cita unas frases de PÁNFILO GENTILE, en la "Nuova Stampa" 23, 8, 1950, reconociendo que la "H. G.",

"... é uno dei documenti dottrinali piu importanti dell'attuale Pontefice" (120).

Para SPIAZZI la Encíclica no es

"... una intransigenza, chiusa, opaca, impenetrabile dinanzi allo sviluppo culturale dei tempi moderni... ma nemmeno cieca accettazione di tutto quello che con l'etichetta di moderno e di attuale spesso non é che apostasia dalla fede e tradimento della ragione."

Aunque la Encíclica reafirma los sacrosantos derechos de la revelación, añade SPIAZZI:

"... ci sembra che non meno significativa sia nell'Enciclica la difesa della ragione umana."

Se extiende luego en consideraciones defendiendo la razón, atacando, de modo especial el existencialismo. A este propósito hace afirmaciones dignas de subrayarse, en lo referente a la filosofía perenne y la escolástica:

"Non vi é forse bisogno di tornare alla metafisica—alla sana e perenne filosofia umana che, certo, non si identifica con la Scolastica—ne l'Enciclica lo pretende—ma che nella Scolastica, e specialmente in santo Tomaso, ha trovato il pui scrupuloso rispetto dei suoi pricipii... Filosofia scolastica, non tutta canonizzata certamente, ne definitiva in tutte le sue parte (121).

(120) "Osserv. Rom.", 28-29 agost. (1950).
(121) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 28-29 agost. 1950.

Sobre las columnas del diario vaticano ha tenido la "H. G." otras formas de repercusión: las constantes notificaciones de actos culturales, adhesiones y reseñas bibliográficas y culturales, que *durante todo el año* han constituído uno de los motivos periodísticos del "Osservatore".

"La Civiltà Cattolica", en su citado artículo: *Echi dell'Enciclica "Humani generis" sulla stampa italiana*—101, III (1950), 664-666—, nos da, por su parte, otra visión de las reacciones de la Prensa ante el documento pontificio.

Ya dimos la impresión de "Avanti". También se ocuparon de la Encíclica los diarios "Tempo", de Roma—22, 8, 1950—y "Nuova Stampa", de Torino—23, 8, 1950—, en los que, según "La Civiltà", PÁNFILO GENTILE, aunque con mentalidad liberal, estudia objetivamente la "Humani generis". Por nuestra parte, ya citamos unas frases de SPIAZZI destacando la apreciación de GENTILE sobre la importancia de la Encíclica de Pío XII.

"Vie Nuove", semanario comunista—3, 9, 1950—, coincide con sus hermanos de ideología ya citados, en confesar que

"... non interesa minimamente... la condanna ribadita ex catedra di tutte le dottrine scientifiche che sono alla base dell'evoluzione della moderna civiltá" (122).

La falta de interés ha impedido ver al profesor DONINI, autor de las palabras citadas, que la Encíclica "Humani generis" no es una definición ex cátedra.

"Il Paese", ya antes citado en las referencias del "Osservatore", vuelve en las citas de "La Civiltà". En su número de 24, agosto, 1950, expresa el sentir de otros:

"Diremo subito che per alcuni si tratta di una tattica di guerra per uno schieramento in una solida trincea di forze decise a contrastare l'ascesa del popoli veramente democratici" (123).

Tratándose de un documento pontificio, glosado por la Prensa comunista, no podía faltar la alusión a las tácticas de guerra frente a la democracia. Cosa común.

Otros comentarios son más informativos, poniendo sólo de relieve algunas de sus doctrinas, como "Nazione", de Florencia, y "Tempo", de Milán, donde G. CASTELLI destaca las enseñanzas en los puntos bíblicos del Antiguo Testamento (124).

---

(122) Cfr.: "La Civil. Cathol.", l. c., 665.
(123) Ibídem, l. c., 664.
(124) Cfr.: "La Civil. Cathol.", l. c., 666.

"Corriere della Sera", saca como conclusión de sus glosas

"... se non andiamo errati, che questa enciclica é molto importante, perche da una parte frena rigorosamente molte velleità di quello che il Papa chiama "irenismo" teologico, e, dall'altra, apre grandi prospettive di sviluppo delle posizioni tradizionali della Chiesa."

Como pueden observar, estas glosas periodísticas de la Prensa italiana son muy inferiores en número y calor a las de Francia (125).

Todos, sin embargo, confirman que, efectivamente, la "Humani generis" ha ocupado un primer plano de actualidad periodística, tanto en una como en otra nación.

3) Prensa de varias naciones

Empecemos por citar a *España*. Entre nosotros, la repercusión periodística ha sido corta, pero unánime, sin que queramos destacar el valor de la unanimidad, en la que influyen muchos factores; y toda en sentido de aprobación calurosa de las normas de la Encíclica. La falta de ambiente popular en torno a los problemas de la "Humani generis" ha hecho que las enseñanzas de la misma se mantengan dentro del ámbito de los especialistas. En nuestra *Nota Informativa y Bibliográfica,* publicada en los dos primeros números de las revistas de "Estudios bíblicos" y "Revista Española de Teología", de este año, hemos dado reseña de lo que en ese orden se ha hecho entre nosotros. Nuestra repercusión es mucho más intensa en los medios culturales y en los comentarios de revistas, de los que hablaremos más adelante (126).

A través de "Documentation Catholique", en su número citado del 8 de octubre, conocemos repercusiones de Holanda y de Inglaterra. En cuanto a la primera de estas naciones, los comentarios aparecen en el diario católico: "De Tijd" y son de especialistas: *La Encíclica H. G. y la Filosofía*—15, 9, 1950—, del que es autor el Dr. Bernard Delfgaauw, quien nos hace constar cómo la Encíclica ha despertado un vivo interés en un sector muy extenso, dando los artículos que han aparecido

---

(125) Repercusiones de tipo bibliográfico han aparecido en el "Osservatore", con alguna frecuencia: Raimondo Spiazzi, en el núm. de 31, 12, 1950: *Moralis ad mentem D. Thomae,* se apoya en la "Humani generis" para defender una moral según Santo Tomás. W. Gardini, el día 8, 2, 1951: *Nuovi contibuti agli studi biblici* reseña el núm. extr. de "Antonianum", dedicado al P. Kleinhans, con referencias también a nuestra encíclica. Sobre Santo Tomás han escrito Spiazzi, 7, 3, 1951, y Degl'Innocenti, 2, 3, 1951, y ambos citan la "H. G." en corroboración de sus afirmaciones. L. Ciappi destacó el extraordinario de *"Euntes Docete"*, 16, 5, 1951.

(126) Las notas citadas están en: "Revist. Esp. Teolog.", 11 (1951), 173-174; 337-338. "Estudios Biblicos", 10 (1951), 83-84; 238-239.

en las publicaciones holandesas (127). El segundo artículo: *La nouvelle Encyclique et la science biblique catholique,* se debe al profesor de Nimega Dr. W. Grossouw, y apareció en el mismo diario el 12, 9, 1950. Como son comentarios de especialistas, aunque publicados en Prensa, los remitimos a la parte dedicada a los Comentarios de revistas.

También por "Documentation Catholique" sabemos de un comentario inglés, del que tan sólo conocemos su afán por identificar nombres de personas incluídas en las denuncias papales (128).

De publicaciones hispanoamericana poco poseemos también. Hemos visto "Presencia", de Buenos Aires—8, 9, 1950—, que destaca que

"... así como la "Pascendi" de Pío X condenó el Modernismo, que destruía directamente la revelación y los dogmas, la "Humani generis" condena las nuevas y peregrinas opiniones que, en definitiva, destruyen directamente el carácter científico de la sagrada teología."

El articulista es uno de los primeros que se lanzó a concretar nombres de posibles aludidos por las condenas papales, como más adelante expondremos, al tratar este punto.

Terminenos esta parte de repercusión de Prensa, con la que podríamos llamar *repercusión ecuménica,* la tenida por la "H. G." dentro del sector cristiano de los disidentes. Para ello nos da alguna idea y guía "Irenikon", la revista belga consagrada a los problemas y temas ecumenicistas.

A los disidentes les ha molestado mucho más la definición asuncionista que la "Humani generis". Con todo, el Dr. Fisher, en: "La Convocation de Cantorbery", deplore que

"... l'Eglise Catholique rende la cooperation de plus en plus difficile par son independence et son intransigence doctrinale. Especialmente por la encíclica "H. G." (129).

Todavía añade más el comentarista:

"Contiene declaraciones y argumentos tan alejados de la verdad cristiana..., que su publicación y aplicación no pueden menos de aumentar el aislamiento de la Iglesia Católica y acrecentar las dificultades de toda tentativa de aproximación" (130).

---

(127) Cfr.: "Document. Cathol.", l. c., 1310.

(128) Cfr.: "Document. Cathol.", 8 oct. (1950), 1307, donde cita al "Manchester Guardián". En lengua inglesa tenemos también: *Reaction to the Encyclical,* publicado por R. Barrat, en: "Commonweal", 102 (1950), 628-630, pero que no hemos podido examinar por no tenerlo a mano.

(129) Cfr.: "Irenikon", 23 (1950), 422.

(130) Cfr. l. c., pág. 423.

"Reforme"—2, 9, 1950—, semanario, publica también artículos sobre nuestra Encíclica de J. Bosc y Pierre Bourguet, según una nota de la misma revista "Irenikon"—23 (1950), 425, nota 1—. Esto es cuanto podemos decir sobre la repercusión en estos países. Notas sueltas, insignificantes, pero que armonizadas con las demás forman la repercusión universal de la "Humani generis".

D) REPERCUSION DE LA ENCICLICA EN ACTOS CULTURALES

1) Francia

Destacada la repercusión tenida por la "Humani generis" en la Prensa, pasamos a exponer la producida en otros medios, menos extenso en su amplitud, pero más intensos en su profundidad, hasta el punto que lo que se pierde en lo amplio, lo ganamos en la penetración. Diríamos que la "Humani generis" ha sido la piedra lanzada en medio de las aguas de la opinión pública mundial, y que las ondas de su repercusión van perdiendo intensidad a medida que se van alejando del centro de irradiación. Cuanto más extendidas, menos intensas. La Prensa ha sido la onda de la máxima extensión.

Los medios culturales. Menos extensos en su alcance y difusión, pero más penetrantes en sus efectos. Comprendemos bajo esta denominación cuantos actos se han celebrado de carácter cultural, desde las solemnidades académicas hasta las simples conferencias o cursillos organizados para comentar o divulgar la Encíclica.

Nuestra información en este aspecto, por lo que se refiere a países o actos en lengua francesa es mucho menor en número, que lo expuesto en lo referente a Prensa. Tan sólo tenemos noticias de un *ciclo de conferencias,* organizado por la *Universidad Católica de Lyon,* en enero del año en curso. Tiene singular importancia ver que es la diócesis lionesa, tan destacada en los movimientos de la "Nueva Teología", la que organiza un ciclo divulgador de la doctrina de la "Humani generis". Por sus temas podemos deducir qué aspectos de la misma han tenido más relieve en la mentalidad de los conferenciantes. El cursillo, que tocó punto filosóficos, teológicos y bíblico-científicos, fué organizado para el Clero de la diócesis, estudiantes y pueblo en general (131).

---

(131) Jolivet desarrolló el tema: *El valor y la función de la razón en filosofía según la encíclica.* Chavasse: *La encíclica y el relativismo dogmático.* Richard: *La encíclica y los orígenes del hombre.* Jouassard: *La encíclica y las fuentes del dato revelado.* Las conferencias se celebraron el 5, 18 de enero, y 8 y 22 de febrero de este año. Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 31, 1, 1951.

El Instituto Católico de Toulouse, celebró un curso de Teología positiva; invitando al decano de la Facultad de Teología, CAVALLERA, a profesores y alumnos al mismo, en el que se expondría la "Humani generis", y haciendo obligada para examen la materia de este curso (132). En las directivas del Gran Canciller Cardenal SALIÈGE, se hacía constar que la

"... encíclica da normas precisas, aconsejando a la vez el trabajo de la investigación, y la sabia prudencia para evitar las conclusiones prematuras. Ella es como el estatuto del sabio, del filósofo y del teólogo católico" (133).

Entre los actos académicos más destacados hemos de colocar, por su importancia docente la inauguración de curso en el *Instituto Católico de París,* en cuya solemnidad inaugural pronunció la alocución S. E. MONS. BLANCHET, de la que ya se hizo eco "Etudes", en su número de diciembre 1950. Destaquemos algunos párrafos de ese solemne discurso:

"El Jefe de la Iglesia, por un acto solemne ha tomado posiciones en el mundo de las ideas. De esta Carta Encíclica, "Humani generis"..., todos, estudiantes y señores, conocéis el texto y la habéis leído... La ignorancia sería una culpa, el silencio podría parecer índice de perplejidad y de molestia. Abramos, pues, el texto, que tan exactamente nos sitúa en pleno corazón de los problemas de hoy, y que todos, profesores y estudiantes, tenemos que sacar de él, cualquiera que sea el objeto de nuestros estudios, grandes lecciones para la dirección de nuestro pensar... Pedro acaba de hablar. Es cierto que una encíclica no tiene, de sí, el valor de una definición dogmática; basta con que la dirección que ella señala sea obligatoria..." (134).

Después de estas palabras introductorias, MONS. BLANCHET pasa a exponer el texto de la Encíclica:

"La encíclica "H. G." no se propone de ninguna manera entrar en detalles matizados de los pensamientos individuales. Mira más a las ideas que a los autores. Ella quiere denunciar las tendencias del pensamiento, establecer los principios y sacar las consecuencias. Ella traza más bien un esquema, que pretender desarrollar la materia completa... Lo que el Papa quiere con su encíclica es salvar el "depósito", según la frase de San Pablo... Podrá parecer que la encíclica es toda negativa..., limitándose a denunciar peligros, condenar errores, e interceptar caminos... Esto sería haber leído mal el texto... La encíclica se nos ha dado, no como un obstáculo, sino para ayudarnos a marchar" (135).

---

(132) Cfr.: "Chronique", del Inst. Catol. de Toulouse, 1 (1951), 28.
(133) Ibídem, pág. 26-27.
(134) Cfr.: "Ducument. Cathol.", 17, déc (1950), 1613-1615.
(135) Cfr.: "Document. Cathol.", 17, déc. (1950), 1615-1619.

MONS. BLANCHET se extiende en otras consideraciones y glosas de las enseñanzas de la "Humani generis", subrayando, como antes destacamos, la necesidad de una formación en métodos legítimos para la investigación; y en la responsabilidad de los que se forman.

En la Universidad de Laval—Quebec—el decano de la facultad de Filosofía, DR. CARLOS DE KONINCK, que había tenido el discurso inaugural sobre la "Humani generis", explicó un cursillo de ocho lecciones acerca de la misma, durante los meses de octubre-diciembre (136).

Cerremos esta breve reseña con las palabras de RENÉ D'OUINCE, bien significativas para nuestro objeto:

"Comunicados publicados en las Semanas Religiosas, a veces reproducidos por la gran Prensa, avisos dirigidos a los sacerdotes, reunidos para sus retiros pastorales, exhortaciones a los seminaristas en las aperturas de clases, todo forma una literatura considerable" (137).

Las frases son genéricas, pero bien expresivas para deducir cómo repercutió en Francia, en actos culturales, la "Humani generis".

2) ITALIA

Así como la repercusión en la Prensa tuvo especial y destacada extensión en Francia, más que en otro lugar, la de los actos culturales sobresale, por su número e importancia, en Italia. Durante todo el primer año de su publicación ha sido Italia una repercusión constante, a través de conferencias, cursillos y actos académicos, varios en torno a la "Humani generis". Y dentro de Italia, Roma ocupa el primer puesto.

Dos Centros Culturales se han distinguido en la campaña cultural sobre la Encíclica de Pío XII: El "Circolo Filosofico di Studi Tomistici" y la "Pontificia Academia Romana di Santo Tomaso".

En el "Circolo F. S. T." el P. EUGENIO TOCCAFONDI ha desarrollado un curso de comentarios en torno a la Encíclica, estudiada en sus aspectos varios (138), no sólo filosóficos, sino teológicos y culturales en general.

La "P. Academia Romana de Santo Tomás" también ha celebrado varios actos culturales, uno con una conferencia a cargo del P. M.

(136) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 21, I, 1951.
(137) Cfr.: "Etudes", 267, déc. (1950), 354.
(138) *La "H. G." e la dottrina di san Tomaso*, 10, 3, 1951. *La "H. G." e alcune nuove correnti di pensiero*, 5, 5, 1951. *La "H. G." e le aspirazioni irenistiche riguardanti i dogmi della fede*, 12, 5, 1951. *La "H. G." e l'armonia del sapere scientifico, filosofico e teologico*, 19, 5, 1951. Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 8, 3 (1951), 6, 5 (1951), 13, 5 (1951), 19, 5 (1951). *La "H. G." fondamento e stimolo al progreso vero dell'umana cultura*, ibídem, 27, 5 (1951).

BROWNE, O. P. sobre las: *Principales enseñanzas teológicas de la "H. G."* destacando el conferenciante que entre los puntos principales de la Encíclica está la defensa de los derechos divinos del Magisterio, no sólo en fe y teología, sino también en filosofía, siendo esa doctrina la principal, según BROWNE del documento papal (139). En la misma Academia, NICOLA PETRUZZELLIS, expuso: *La Filosofia nell'Enciclica "H. G."*, ante un auditorio de lo más selecto científicamente hablando, ya que estaban presentes los Rectores de la Gregoriana y del Angelicum, los PP. Garrigou-Lagrange, Xiberta, y otros, todo lo cual revela la prestancia con que se rodeaban los actos culturales en torno a la "H. G." PETRUZZELLIS expuso los varios sistemas filosóficos señalados en la Encíclica, estudiándolos a su luz (140).

Otros muchos Centros Culturales romanos se han emulado en la divulgación del documento pontificio. Así vemos al P. R. ARNOU, S. J., en el "Gruppo Romano Laureati Cattolici" disertando sobre: *L'Enciclica e i problemi filosifici comtemporanei* (141) ; al P. GEMELLI, en la inauguración de la sección romana de la "Asociación de Médicos Católicos italianos" exponiendo los *Problemas biológicos y la "Humani generis"* (142), ante cerca de medio millar de médicos, a los que destacó la importancia de la Encíclica, y su relación con los temas biológicos, en la parte de la evolución y el origen del hombre.

Entre los actos académicos inaugurales o solemnes, ya destacamos las palabras del P. MONSEGÚ, quien afirma que el curso 1950-1951 se abrió en los Centros universitarios de Roma, bajo el signo de la Encíclica.

Entre otros muchos, pues, de esta misma índole, podemos señalar el discurso inaugural del profesor P. PARENTE, en el P. Ateneo Lateranense, disertando sobre: *Significato storico e dottrinale dell'Enciclica "Humani generis"* (143). Como las líneas generales de este discurso son las del comentario que publicó el autor en el número extraordinario de "Euntes Docete", que más adelante presentamos, nada decimos ahora de sus afirmaciones. El mismo profesor PARENTE tiene ocasión, en otra solemnidad académica, la de la P. Universidad de Propaganda Fide, de tocar el tema del día, glosando algunas ideas de la "H. G." (144).

(139) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 16, 3, 51, que destaca el interés despertado por el comentario de la encíclica, al anunciar esta conferencia. Posteriormente ha sido reproducida íntegramente en : "Sapienza", 4 (1951), 193-202.
(140) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 6, 4 (1951), pág. 2.
(141) Ibídem, 9, 5 (1951).
(142) Ibídem, 1, 12 (1950).
(143) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 6-7, 11 (1950).
(144) Cfr.: "Euntes Docete", 3 (1950), 421.

El "Angelicum", solemniza la fiesta de Santo Tomás, con un acto académico, en el que su rector. R. P. CEUPPENS, O. P., renovando la gratitud por la "Humani generis", trató el tema: *La dottrina di San Tomaso nella Enciclica "H. G." ed altri recenti documenti del Sommo Pontefice Pio XII* (145). Y en la toma de posesión de la "Protettoria" del "A. Colegio Capranica", el Cardenal CANALI, destacando la autoridad de Santo Tomás y su método, insistió en la necesidad de una sólida formación filosófica y teológica, según las enseñanzas de la "Humani generis" (146).

Entre los numerosos cursillos organizados para glosar la Encíclica, tenemos, en la misma Roma, el de la "Scuola Femminile di Cultura Religiosa Superiore", cuyo tema para todo el año ha sido la Encíclica, a cargo del mismo profesor PARENTE (147). También hemos de consignar el cursillo del P. FLICK en la P. Universidad Gregoriana, en la misma ciudad eterna, durante el segundo semestre, para los alumnos del III curso de Teología, según nos testifica el Kalendarium del curso 1950-1951.

Si salimos de Roma, en varias ciudades de Italia, nos encontramos con diversos actos culturales, todos girando en torno a la "Humani generis". Así, en *Padua,* en los "Corsi di Cultura Religiosa Superiore", el P. PAULO DEZZA, S. J., rector de la Gregoriana, expuso: *Pensiero cattolico e pensiero moderno dopo l'Enciclica "H. G."* (148). En la misma ciudad, el "Studio Teologico per Laici", empleó todo el curso, con un programa de cincuenta temas, en glosar la Encíclica, destacando sus premisas histórico-culturales, psicológicas, principios filosóficos, teológicos, tanto dogmáticos como morales, y bíblicos (149). Señal de la alta categoría concedida a este curso, son las altas personalidades, que intervinieron en sus lecciones, desde el Nuncio Apostólico, hasta los Rectores de Centros Universitarios romanos, profesores de los mismos, obispos, etc., etc.

Pavía también organizó su ciclo de conferencias, durante todo el curso, desarrollando temas de alto valor doctrinal (150). *Milán,* en la inauguración del año académico en su "Didascaleion", bajo la presidencia del Cardenal SCHUSTER, oyó al mencionado P. DEZZA, en su ya pronun-

---

(145) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 11, 4, 1951.
(146) Ibídem, 10, 3, 1951.
(147) Ibídem, 24, 11, 1950.
(148) Ibídem, 18-19, 11, 1950.
(149) Ibídem, 29, 11, 1950.
(150) "Significato dell'enciclica "H. G.", 18, 1, 1951. *E ancora possibile una filosofia cristiana?,* 18, 1, 1951. *Tenttattivi per la costruzione di una "Nuova Teologia"*, 25, 1, 1951. *L'encicla e la questione biblica,* 25, 1, 1951. *Ipotesi scientifiche sull'origine dell'uomo,* 1, 2, 1951. *I primi capitoli della Genesi,* 1, 2, 1951. Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 13, 1, 1951.

ciada conferencia de Padua; *Pensiero cattolico e pensiero moderno dopo l'Enciclica "H. G."* (151). Destaca el P. DEZZA que el significado de la "H. G." está en que el Papa nos señala un camino luminoso para encontrarse la verdad teológica con la razón humana. Entender el pensamiento moderno y hacerse entender, pero sin ceder en la defensa de la fe. En esto no siempre hubo cautela y prudencia, termina el conferenciante.

Especial mención merece el "Corso di Aggiornamento Culturale", celebrado en la Universidad Católica de Milán, del 27 de agosto al 1 de septiembre de 1951, y entre cuyas lecciones figuran varias dedicadas a la "H. G." y a los problemas en ella planteados, a cargo de los profesores P. GAMELLI, PARENTE, OLGIATI, COLOMBO y en cuyas conferencias tocaron los temas que más adelante figuran anotados entre los Comentarios italianos de la "Rivista di Filosofía Neoscolastica" y de "La Scuola Cattolica". (Cfr.: Rivista del Clero Italiano", 32 (1951), 329).

Sin duda que muchos otros actos se habrán celebrado en torno a la "H. G." en distintas partes de Italia, de los que no tenemos noticias. Tampoco pretendemos que nuestra reseña sea exhaustiva, cosa poco menos que imposible, dado que no todos los actos se publican. Pero para nuestro fin, demostrar la permanente repercusión tenida por la "H. G." en los medios culturales italianos, creemos que lo consignado basta. Si pudiéramos aducir más datos, tendríamos abundancias de pruebas. Pero con los aportados, llenamos nuestro fin, en lo que a Italia se refiere.

3) ESPAÑA

La actividad española en este plano de los actos culturales ha sido bastante mayor que la resonancia tenida en su Prensa por la "Humani generis". Y es tanto más digna de ponderación cuanto que en ella no había problema ideológico ni moral que solventar, en torno al documento papal, como lo había, por ejemplo, en Francia, e incluso, en ciertas doctrinas, en Italia (152). España estuvo antes y después de la "H. G." al margen de los problemas afrontados por la Encíclica, en el sentido que ni se desvió antes, ni se resistió después. Y sin embargo, lo mismo en la difusión cultural, que en comentarios, la "H. G." ha tenido una gran actualidad en nuestra patria.

En *Madrid*, el "Colegio Mayor P. Poveda", celebró un ciclo de conferencias a cargo del P. CEÑAL, S. J., quien en tres actuaciones, presentó

(151) Cfr.: "L'Osserv. Rom.", 19, 11, 1950.

(152) Recuérdese que las doctrinas de la exégesis espiritual y las del simbolismo eucarístico tuvieron especial actualidad en Italia. Cfr.: "Euntes Docete", 1-2 (1951), 56 ss. "Rev. Thomist.", 50 (1950), 36.

el existencialismo de Heidegger-Sartre, y en la última la "H. G." señalando la actitud del Magisterio frente al pensamiento moderno (153).

Comillas dedicó a la "Humani generis" una semana de conferencias, clausurada por el Nuncio Apostólico, quien disertó sobre el tema: *El Magisterio eclesiástico* (154). Pero hasta el presente la ciudad española que más se ha distinguido por la divulgación de la Encíclica ha sido *Bilbao*, que ya en su "Cátedra Pío XII de Cuestiones Actuales", celebró una disertación, a cargo de Monseñor PASCUAL GALINDO, sobre: *Razón y propósito de la Encíclica "H. G."* (155). Posteriormente organizó la "Semana de Estudios Teológicos y Ascéticos"—25-31, 3, 1951—, en la que se comentaron la "Menti Nostrae" y la "Humani generis" (156). Ultimamente, durante el mes de julio, ha celebrado el "I Postseminario Diocesano de Bilbao", y en el programa de sus lecciones figuran seis a cargo del P. E. ELORDUY, S. J., sobre *Introducción a la Encíclica "Humani generis"*, en las que expuso los destinatarios de la misma, ortodoxia e irenismo, hermenéutica e inmanentismo, Presencia real y sobrenaturaleza, hermenéutica cristiana, Santo Tomás y algo sobre el historicismo. Temas como se puede ver, que caen dentro del contenido del documento papal. En el mismo cursillo, el DR. MUÑOZ IGLESIAS, disertó sobre *La Sagrada Escritura en la Encíclica "Humani generis"*, exponiendo a este propósito otras seis lecciones en torno al documento pontificio y sus enseñanzas escriturísticas (157).

La "Sociedad Española de Filosofía", celebró su clausura de curso con una conferencia a cargo de D. MANUEL MINDA MANERO, quien disertó sobre: *Existencialismo y Cristianismo: las doctrinas existencialistas a la luz de la "Humani generis"*, analizando las características doctrinales de

(153) Cfr.: "Pensamiento", 7 (1951), 287. El Centro de la A. C. N. de P. celebró durante el primer trimestre de su curso 1950-1951 todos sus círculos de estudios en torno al documento pontificio, publicando luego el resumen en el Boletín A. C. N. de P., 1, 1, 1951. Así otros centros de provincias.

(154) Cfr.: "Ecclesia", 31, 3, 51.

(155) Cfr.: "Ecclesia", 24, 2 (1951).

(156) Ibídem, 31, 3 (1951). Los temas y ponentes fueron como sigue: "*A) Sección Teológico - Filosófica sobre la encíclica "Humani generis"*: *Día 27: Tendencias filosóficas modernas no católicas y su influencia en algunos pensadores católicos*, por el P. JESÚS ITURRIOZ, S. J. "*El afán de novedad en Teología, puente tendido al relativismo dogmático y al menosprecio de la Teología tradicional y del Magisterio de la Iglesia*", por el P. ALEJO REVILLA, O. S. A. *Día 28: Peligrosas y erróneas opiniones sobre la autoridad, sentido y exégesis de la Sagrada Escritura*", por el DR. ANDRÉS IBÁÑEZ. "*Errores teológicos gravísimos nacidos de la llamada "Teología Nueva"*, por DON JOSÉ M. CIRARDA. *Día 29: "Valor incontroversible de la filosofía perenne según el método, doctrina y principios de Santo Tomás de Aquino*, por el P. EMILIO SAURAS, O. P. "*Inconciliabilidad del inmanentismo, del idealismo, del materialismo histórico y dialéctico y del existencialismo con el Dogma Católico*", por el P. JOSÉ M. ALEJANDRO, S. J. *Día 30: La doctrina católica de los once primeros capítulos del Génesis y las ciencias positivas*", por el RVDMO. SR. DR. DON JESÚS ENCISO. *¿Es posible una Teología Nueva?* por el DR. RAMIRO LÓPEZ. Cfr.: "Estudios Eclesiásticos", 25 (1951), 426.

(157) Cfr.: "Ecclesia", 21, 7 (1951).

Heidegger, Jasper, Sartre, y Marcel, denunciando su antintelectualismo, actitud incompatible con la "Humani generis", que pone como base de toda filosofía auténticamente cristiana el raciocinio metafísico (158).

De *América* también nos llegan los ecos de esta repercusión. Y así el "Instituto Superior de Filosofía" de *Buenos Aires,* conmemoró el año del Libertador General San Martín con una conferencia en su 8.° ciclo lectivo Cfr.: "Ciencia y Fe", 25 (1951), tom. VII, p. 73.

La simple lectura de estos actos, desarrollados en un ambiente de alta cultura o de divulgación, prueban la repercusión que la Encíclica ha tenido en el pensamiento actual. Es muy pronto para ver sus consecuencias. Pero las semillas están arrojadas, a voleo, en todas las inteligencias y por todos los medios: Prensa, conferencias, actos académicos. Podemos decir que la "Humani generis" ha sido la actualidad intelectual del mundo católico durante el primer año de su vigencia.

PARTE SEGUNDA

I

COMENTARIOS DOCTRINALES A LA ENCICLICA

Expuesta en líneas generales la resonancia y repercusión tenidas por la "Humani generis", desde los labios del mismo Papa a los Congresos y adhesiones solemnes y públicas; desde las columnas de la prensa diaria, de cualquier color e ideología, a los actos culturales más selectos—conferencias, semanas de estudio y actos académicos—, llegamos en este apartado a las revistas y publicaciones de especialistas, para ver sus comentarios, no ya desde el ángulo de la simple divulgación, sino desde el aspecto doctrinal. Son los comentarios el mejor medio para graduar la presión y calor con que fué recibida y leída la Encíclica en los ambientes más allegados a sus enseñanzas: teológicos, filosóficos y escriturísticos.

A) COMENTARIOS DOCTRINALES DE FRANCIA

Son estos comentarios, al menos a priori, los más interesantes, por ser los más interesados. De hecho, por razones de ambientes fáciles de comprender y de alabar, han resultado menos completos que los italianos. Pues mientras estos últimos podían hablar sin herir la conviviencia in-

(158) Cfr.: "Indice Cultural Español", 6 (1951), núm. 67, 2-3.

mediata, y señalar nombres no metidos en los ambientes, incluso del apostolado más selecto, los franceses, según la norma del Cardenal Gerlier no habían de pronunciar ni una palabra que pudiera agriar o entristecer. Y hemos de reconocer que los comentarios doctrinales y solventes de los especialistas lo han cumplido con unanimidad total. La prensa, sobre todo no católica, ya vimos cómo se lanzó a dar nombres e identificar tendencias y doctrinas con personas, y no siempre, ni con mucho, con acierto. Las revistas francesas especializadas y sus articulistas han llevado la norma tan lejos, que incluso los más acalorados polemistas de las discusiones precursoras de la "Humani generis", que ahora han comentado el texto pontificio, en sus revistas o en agenas, han suavizado su tono hasta el extremo, pensamos, de quitar interés a las doctrinas; y sobre todo, al no ambientarlas, no dar sensación de cosa actual (159). Los comentarios franceses gustan más de destacar el tono de suavidad paternal de la Encíclica, considerándola más como avisos y alerta que como enérgicas repulsas de doctrinas y tendencias. Prefieren poner de relieve la parte positiva de sus enseñanzas; lo que tienen de aliento para los investigadores, a los que el Papa anima a seguir sus esfuerzos, que señalar las condenaciones y prohibiciones pontificias.

Estimamos que hubiera sido de desear, en este aspecto, más precisión en los comentaristas franceses, sobre todo poniendo de relieve que no todo son palabras dulces en la Encíclica; sino que hay enérgicas repulsas para las tendencias no compatibles con la defensa de la fe. Aun destacando este sano rigor, de momento, se hubiera podido conservar el anonimato de esas mismas corrientes y doctrinas, aunque después se impongan las citas de autores y obras y teorías, a los que se deban aplicar las enseñanzas de la "H. G.". Dar nombres, con toda la caridad y comprensión necesarias, será hacer exégesis textual y doctrinal de la "Humani generis".

Ya hicimos constar al hablar de la repercusión en la prensa, que era común sentir ver en la "H. G." un documento contra las novedades francesas; hasta el punto que articulista ha habido, cuyo prevalente interés ha sido señalar nombres y personas. Recuérdese el artículo de Sejournas, ya presentado. Pero también revistas como "Etudes" han reconocido que esos peligros denunciados amenazan, sobre todo, al pensamiento francés.

---

(159) Recuérdense las polémicas Garrigou-Lagrange y Labourdette, por ejemplo, contra las tendencias ahora condenadas; y léanse sus comentarios actuales a las enseñanzas de la encíclica—que más adelante citaremos—y se verá como han bajado su tono hasta el punto de aparecer indiferentes o sin importancia en sus comentarios. En esto, mucho más el P. Garrigou que ningún otro. Creemos que es digno de alabar ese equilibrio científico.

Hechas estas aclaraciones, para mejor ver el sentido de los comentarios, pasemos a exponerlos.

"*Etudes*", que tanto ha jugado en las discusiones motivadoras de la "H. G." por el artículo del P. DANIELOU: *Les orientations présentes de la penseé religieuse,* aparecido en el número de abril de 1946, ha sido la primera de las revistas francesas que comentó la "H. G." en un artículo del P. ROUQUETTE: *L'Encyclique "Humani generis"* (160). Fué el primero, tal vez, de los comentarios eclesiásticos, pero ciertamente no ha sido de los más afortunados. CALVETTI, que ha estudiado los comentarios a la Encíclica, en "Revista di Filosofia Neoscolastica"—43, 1951, 85-90—, ha dicho de este artículo de ROUQUETTE, que es menos feliz: "talvolta oscuro, in parte discutibile, e quasi piu preoccupato di alcune considerazioni psicologiche relative al popolo francese che dei tratti salienti dell'Enciclica stessa" (161).

Después de expresar no sabemos si admiración o satisfacción, por la aparición de la Encíclica, largo tiempo esperada, destaca la actividad de obediencia y respeto de los católicos franceses hacia el Magisterio; ya vimos cómo según RENÉ D'OUINCE, aunque raras ha habido voces católicas no deferentes hacia el Soberano Pontífice (162); lamentando que los católicos extranjeros supongan que el ardor apostólico de los franceses

"... est peu soucieuse de rectitude doctriale et de fidelité envers Rome" (163).

Explica a este propósito que todo es diversidad de actividades psicológicas; pues mientras los otros católicos encuentran los resortes de su actividad apostólica en la convicción de que la Iglesia está en posesión de la verdad... para los franceses, además, existe

"... la constation angoissée de la dechristianisation du monde".

Por esto ellos se lanzan a la acción apostólica:

"C'est que nous cherchons, c'est a ramener à la verité que possède infaillibilment l'Englise ceux que l'ignorent... Notre souci de regagner les masses perdues a la verité revelé" (164).

Para todos los que estén al corriente de las tendencias apostólicas de los innovadores, estas declaraciones "explicativas" de ROUQUETTE son

(160) "Etudes", oct. (1950), 108-116.
(161) L. c., pág. 86.
(162) Cfr.: "Etudes", 267, déc. (1950), 355.
(163) Cfr.: "Etudes", 265, oct. (1950), 108.
(164) L. c., pág. 109.

altamente expresivas. Y como decía CALVETTI, son apreciaciones discutibles, ya que los católicos de los demás países también sentimos, junto al convencimiento de la verdad poseída, el dolor por los que no la poseen.

Sigue con otras consideraciones muy significativas, que como decía CALVETTI, indican más preocupación por la situación psicológica del pueblo francés, que por las enseñanzas de la Encíclica, afirmando—nadie ha dicho nada en contrario entre todos los comentarios que hemos leído—: Il n'y a pas de gallicanisme antiromain en France". Expuesta esta disposición hacia el Magisterio se plantea una cuestión doble, propuesta, según dice, por los apóstoles, inquietos, y a los cuales quiere responder antes de analizar el documento:

"¿Por qué, se pregunta desde diversos lados, la Iglesia toma, con tanta frecuencia, las posiciones negativas de condenaciones"? (165).

La pregunta cabe mejor dentro de las faltas de deferencia hacia el Papa, señaladas por RENÉ D'OUINCE, que dentro de esa total sumisión que presenta ROUQUETTE. Responde que el Magisterio con esas actitudes no trata más que de mantener la dirección de esos movimientos creadores, subsistiendo la obligación de proseguir la investigación científica y apostólica. La segunda cuestión que se plantea, es más delicada. Pero añade:

"Hay que acogerla con aquel respeto al que tienen derecho las almas leales y doloridas, que buscan la luz" (166).

Como pueden observar los lectores todas estas concreciones son altamente significativas para entender determinadas posturas mentales, y para deducir ciertas reacciones ante el documento papal. La cuestión propuesta es la siguiente:

¿"No parece que la encíclica condene tendencias subyacentes que una vez expresadas adquieren formas de errores monstruosos, de los que no se ve quienes puedan ser los mantenedores"? (167).

---

(165) Cfr.: "Etudes", 265, oct. (1950), 109-110.

(166) "Une autre question nous a eté posée et qu'il convient d'accueillir avec le respect auquel ont droit des ames loyales et douloureuses qui cherchent la lumière." L. c., pág. 110.

(167) "Ne semble-t-il pas, a-t-on pu entendre demander, que l'Encyclique condanne des tendences sous-jacentes, qui, une fois qu'elles sont exprimées, prement la forme de montruesses erreurs dont on ne voit pas bien quels peuvent être les tenants?" L. c., pág. 110. Esta cuestión se la plantea también el prof. PARENTE en su comentario, como luego veremos. Cfr.: "Euntes Docete", 1-2 (1951), 28.

A esto responde ROUQUETTE que es la vieja cuestión de "derecho y de hecho"—questions du droit et du fait—; y que no se trata del pensamiento sujetivo de los autores condenados... Reconoce la dificultad de reducir a un párrafo o líneas una doctrina compleja, fruto de larga elaboración, mucho más cuando se trata de tendencias generales, de una como admósfera de pensamientos, que debe el Magisterio formular en proposiciones (168). Pero aun en estos casos se salva, dice la objetividad, en un doble sentido:

"D'une parte elles expriment la finalité des mouvements de pensée ou d'action qui vise l'Eglise... D'autre part, ont un caractère social, ...elles expriment le sens necessairement simplifié et unilateral que prendront les idées des intellectuels une fois reçues et transposées par la masse des fidèles et des clers" (169).

Su juicio sobre las condenaciones o denuncias de la "H. G." lo resume en estas palabras con las que completa las ideas anteriores:

"Las tendencias, que juzga la presente encíclica están presentadas de una manera demasiado general. No es siempre fácil precisar a qué tesis individuales se refieren. Es decir, que sin disminuir en nada la importancia de este documento, no se puede comparar su presentación con la del "Syllabus", como se ha hecho, o con la "Pascendi"; los errores aquí condenados están mucho menos caracterizados y son menos virulentos que los del liberalismo o del modernismo" (170).

Clasifica luego los errores señalados por la Encíclica en un *sincretismo* de tipo religioso-dogmático, buscando la unión de las Iglesias. *Un relativismo dogmático,* que propugna para la formulación de las verdades un valor *pragmático-psicológico*, y no un valor objetivo. El *arcaísmo teológico,* pretendiendo las formulaciones primitivas; y por último, *exegetismo científico o simbólico.* Contra todas estas tendencias se levanta la "Humani generis". Pero la condenación de las mismas no supone la reprobación de las tendencias, que él llama *moderadas,* y que pone de relieve en aplicaciones concretas (171).

(168) L. c., pág. 111.

(169) "Por una parte—esas proposiciones formuladas por la Iglesia sobre tendencias—expresan la finalidad de los movimientos del pensamiento o de la acción que persigue la Iglesia... Por otra parte, tienen un carácter social, expresan el sentido necesariamente simplificado y unilateral, que tomarán las ideas de los intelectuales. una vez recibidas y trasladadas por las masas de fieles y de clérigos." L. c., pág. 111.

(170) "Les tendences que juge la présent Encyclique sont présentés d'une manière assez génerale. Il n'et pas toujours facile de preciser a quelles theses individuelles elles se réferent. C'est a dire, que sans minimiser en rien l'importance de ce document. on ne peut cependant pas en comparer la porté a celle du "Syllabus" ou de "Pascendi", coome on l'a fait; les erreurs ici condannées sont beaucoup mions caracterisées et virulentes que celle du liberalisme ou du modernisme." L. c., pág. 111.

(171) Cfr. L. c., pág. 111-113.

Se detiene especialmente en la parte dedicada al tema de la filosofía tradicional, destacando cómo

"... el Tomismo continúa siendo la filosofía oficial de la Iglesia".

Reconoce que hace falta mayor esfuerzo y libertad de prejuicios y pasiones para entrar en la parte de la Encíclica que trata de ese punto de la filosofía. Señala como elemento esencial del tomismo la criteriología tradicional; y dice que el Papa no intenta cerrar los caminos para un desarrollo de la filosofía cristiana (172). Termina aludiendo a los apéndices de la evolución y de la interpretación del Génesis, remitiendo el poligenismo a una simple nota. El final de sus palabras es significativo: Pide a todo pensador católico una "actitud de disponibilidad"—pág. 16—, a las enseñanzas de la Iglesia, que pueden ser el *silencio,* por el bien común de la Iglesia; y la adhesión interior, si lo exige el Magisterio. Este final es oscuro. La Encíclica es ya una exigencia a la adhesión interior, sin que tenga que pedirla expresamente el Magisterio.

Juicio:

Este comentario de ROUQUETTE es de los más expresivos para conocer un poco la disposición mental y psicológica de algunos sectores franceses. Es más interesante por lo que deja entender, en este sentido, que por sus afirmaciones claras y contundentes. Las cuestiones que se propone, la acogida cordial que les da, son más expresivas que la solución, aun siendo éstas totalmente aceptables... Muy clara y ordenada la clasificación de las tendencias condenadas por la encíclica, original en su nomenclatura, bien expresivas... No tan precisas las tendencias moderadas que dice no caen bajo la prohibición, pero muy expresivas también... Lo más oscuro ese final pidiendo silencio y adhesión si lo exige el magisterio. Acertado el juicio comparativo con el "Syllabus" y "Pascendi", en lo referente a la sistematización de los errores... No tan acertado al juzgar el liberalismo más virulento que algunos errores de los condenados por la "H. G."

La misma revista "Etudes"—núm. 276, déc. (1950), 353-373—, presentó un estudio de comentarios católicos, en lengua francesa, del que ya hemos dado una reseña, entre los comentarios de prensa, por su carácter más vulgarizador. Para RENÉ D'OUINCE, su autor, los comentarios franceses, hasta entonces naturalmente, habían tenido una doble tendencia: fomentar la sumisión de los lectores hacia un documento del Magisterio, unos; y vulgarizar y comentar sus enseñanzas, los otros. Entre los primeros destaca la labor de la Jerarquía, a la que corresponde exponer a los fieles las exigencias de la obediencia al Papa; cosa que se

(172) Cfr. L. c., pág. 114-115.

hizo en Francia con tal abundancia, que confiesa D' OUINCE que todos ellos constituyen una abundante y considerable literatura. Esta labor unánime de la Jerarquía francesa es asimismo un síntoma del estado de los espíritus, en amplios y significados sectores, que así reclamaban una actuación "formalmente unánime" como la llama el articulista.

Destaca cómo el sector más tradicional, inquieto por estas tendencias innovadoras, a las que ha venido a poner coto la "H. G.", recibió regocijado el documento papal, considerándole como documento—document liberateur—(173).

Recoge la impresión de JEAN LE COUR GRANDMAISON, expresión del sentir de muchos seglares, en quienes las nuevas tendencias estaban produciendo una evidente crisis de creencias, ya que daba la impresión de que todo lo aprendido en el catecismo estaba sobrepasado por las nuevas teorías (174).

DE MARROU, profesor en la Sorbonne, nos presenta la coincidencia con GRANDMAISON en lo que se refiere al peligro real que se cernía sobre la fe del pueblo, hasta el punto que aquellas ideas, que el autor califica incluso de "justas y ricas de promesas, salidas de maestros que todos veneramos con justo título como los iniciadores de una pujante renovación del pensamiento francés, venían deformadas por los espíritus mal preparados". Estas palabras del profesor parisiense no dejan de tener también su valor como síntoma. Para el articulista, las deformaciones no proceden de los "maestros venerados por justo título, como iniciadores de una pujante renovación del pensamiento cristiano", sino de los "espíritus mal informados o mal preparados" (175). El pensamiento final de ese párrafo es harto elocuente: "Ideas justas, directrices valederas, servirán, de hecho, de "prodromes" al error y a la herejía." Pero, según, MARROU, eran ideas valederas, directrices justas.

Esto puede indicar, o que de hecho, estos seglares desconocían las nuevas orientaciones—cosa poco explicable en universitarios como MARROU—, en cuyo caso no está justificado el escándalo que venían sufriendo; o, lo que estimamos más grave, no las consideran en toda su peligrosidad.

Aun concediéndoles a los maestros las atenuantes y disculpas de los malos discípulos, hemos de concederle a D'OUINCE que

(173) Cfr.: "Etudes", 267, déc. (1950), 354-355.
(174) L. c., 356-358.
(175) "... que de fois ai-je pu constater, avec une surprise desolée, les déformation insénsées que pouvent recevoir, dans les esprits mal informés ou mal préparés, les directives de pensaée les plus justes au départ, les plus riches de promesses, issues de maîtres que nous venerons, a juste titre, comme les initiateurs d'un puissant renouveau de la pensée chretienne. Des idées justes, des directions valables servaint, en fait, de prodromes a l'erreur, a l'héresie." L. c., pág. 359.

"... des spécialistes ont péché par erreur pédagogique, mesurant mal ce que pouvait porter leur public" (176).

Esa disposición benévola hacia los especialistas, que tan evidente aparece en MARROU, la expone también con no menos claridad, LE COUR GRANDMAISON:

"Yo estoy convencido que a los ojos de los teólogos advertidos, estos libros y artículos son perfectamente ortodoxos..." (177).

Después de la "H. G." esas frases se pueden escribir tan sólo cuando no se ha entendido la encíclica en todo su alcance. Y nótese que ambos articulistas, MARROU y GRANDMAISON son de nota. Y sus articulos difundidos ampliamente en sus dos revistas: "Esprit"—oct. (1950)—, y "France Catholique"—15 agosto (1950).

Presenta a continuación dos comentaristas más: M. PIERRE-HENRI SIMON, *L'Actuel el l'Eternel*, en: "Nouvelles Litteraires", 12 oct. (1950); y R. AUBERT, *L'Encyclique H. G. Une mise en garde contre certaines deviations doctrinales*. Del último—belga—nos pone de relieve su especial situación de observador ageno a las controversias, reconociendo la vitalidad del catolicismo francés, y viendo en la Encíclica de Pío XII, no tanto "mefiance et de réfus", como SIMÓN, cuanto "consolidation des positions". Postura muy grata para los posibles encartados; pero no diríamos objetiva y justa, desde el punto de vista de la Encíclica.

Termina RENÉ D'OUINCE señalando las lecciones de la "Humani generis": firmeza doctrinal, prudencia y modestia en los profesores; discreción en los discípulos y fidelidad al Magisterio y a la Iglesia (178).

Juicio:

El artículo de RENÉ D'OUINCE, aunque con el objeto de presentar comentarios ajenos, nos ofrece detalles de gran valor propios, sobre todo en lo referente a las disposiciones ambientales y a las reacciones producidas por la "H. G." Destaca también el tono paternal de la encíclica; pero se lamenta de la redacción pormenorizada del documento y de lo amplio de su objeto, la multiplicidad de sus problemas particulares, todo lo cual hace particularmente difícil su análisis objetivo,..

"Bulletin de Litterature Ecclesiastique", otra de las revistas francesas que figuró en las controversias previas a la Encíclica, pues desde

(176) Cfr. L. c., pág. 356.
(177) "Je suis convaincu qu'aux yeux de théologiens avertis, ces livres et ces articles sont parfaiment orthodoxes..." L. c., pág. 356.
(178) Cfr. L. c., pág. 369-372.

sus páginas MONS. B. DE SOLAGES contestó al P. GARRIGOU-LAGRANGE, y defendió a los atacados como innovadores, siendo además él quien primero los sacó del anónimo, dando los nombres de los impugnados, explicando y justificando sus esfuerzos (179), nos ha dado otro artículo comentario de la "H. G." (180).

F. CAVALLERA, su autor, después de aludir a la expectación existente acerca de un documento, que se decía había de ser un nuevo "Syllabus", entra en la glosa de "H. G.", reconociendo la mayor dificultad de entenderla, sobre otros documentos pontificios, por no presentar una lógica disposición; sino que procede con lógica vital, como llamándose las ideas las unas a las otras, con conexión interna. Estos aspectos, añade, explicarán los diversos análisis de las revistas (181).

De las dos maneras de comentarios, en torno a la "H. G.", situarlo en su cuadro histórico, procurando concretar los errores señalados y sus autores; o recoger las enseñanzas positivas del Pontífice, prefiere este último, ya que lo primero le parece prematuro y lleva consigo no poco riesgo de error (182).

Entrando en la glosa del documento papal, hace notar, como algo no frecuente en los documentos de esta índole, la amplitud de espíritu, con lo cual el Papa trata los errores modernos, en cuanto que señala la obligación de conocerlos, para mejor refutarlos, estando así la Iglesia presente en los movimientos contemporáneos del pensamiento, aunque todo esto tenga cierto peligro de "irenismo" irreflexivo (183).

Para CAVALLERA, la "H. G." defiende el valor del Magisterio y sus derechos, con una insistencia inusitada hasta ahora. Y recela de las influencias protestantes en la mayor libertad de interpretación de las Escrituras (184), condenadas por el documento papal.

La actitud exigida para las Encíclicas figura entre las doctrinas más precisamente formuladas por la "H. G.", hasta decir CAVALLERA que nunca antes lo fué con esa claridad. Si sobre Santo Tomás no añade nada nuevo, le rodea de una nueva autoridad, siendo éste el aspecto destacado por el Cardenal GERLIER en su discurso de apertura en el Instituto Católico de Toulouse.

---

(179) Cfr.: Nuestra *Nota Bibliográfica*... en: "Rev. Teol. Español", 9 (1949), 315, n. 148 ss.

(180) Crf.: "Bullet. Litt. Eccl.", 52 (1951), 7-16.

(181) L. c., pág. 7-8. Ya hicimos notar cómo para RENÉ D' OUINCE también resulta difícil de analizar el documento papal, por su redacción, por su amplitud de materias y por sus problemas Cfr.: "Etudes", 267 (1950), 361 ss.

(182) Cfr.: "Bull. Litt. Eccl.", 52 (1951), 8.

(183) Cfr.: "Bull. Litt. Eccl.", l. c., págs. 8-9.

(184) Ibídem, l. c., pág. 10.

Después de indicar algo sobre las enseñanzas de la "H. G." en lo que se refiere a la filosofía y la Escritura, termina sus glosas sin nada más digno de notar (185).

Juicio:

El artículo de CAVALLERA insiste preferentemente en la parte positiva de la encíclica, evitando toda ponderación sobre los aspectos negativos; y coincidiendo con otros comentaristas franceses en señalarlos como "nettes mais paternelles mises en garde". Incluso afirma que difícilmente se admitirá que haya teólogos católicos de valer que hayan podido pensar en serio sostener sistema irracional, como el relativismo dogmático (186).

"Revue Thomiste", también una de las revistas francesas que más combatieron en su día las tendencias, hoy condenadas por el documento papal (187), y por la pluma precisamente del P. LABOURDETTE, autor de varios de aquellos artículos, nos ha dado también su comentario a la "H. G.": *Las enseñanzas de la "Humani generis"* (188). Empieza llamando a la Encíclica documento capital, que reclama, junto con la filial adhesión de todos, la reflexión de los teólogos, con sus directivas prácticas, que piden su obediencia, ya que son enseñanzas por encima de toda discusión. Reconoce—no frecuente en los comentarios franceses,

(185) Cfr.: "Bull. Litt. Eccl.", l. c., 10-15.

(186) Ibídem, l. c., 7, 8-9. Recuérdese la segunda de las dos cuestiones propuestas por ROUQUETTE—supra pág. 201-202 ss—, coincidente en el fondo con esta postura de CAVALLERA, quien adopta una reserva poco compatible con la afirmación rotunda de la encíclica, que da por descontado ese peligro de relativismo dogmático, denunciado por la "H. G." entre algunos de "nuestros hijos", y se supone que teólogos. Precisamente los dos comentarios que damos más adelante del P. GARRIGOU-LAGRANGE, insisten en este aspecto preferentemente, como el más peligroso.

"La Pensée Catholique", en su número 16, 1950, nos ofrece un editorial, presentado *L'Encyclique*. En breves, pero enjundiosas síntesis, va recogiendo lo que otros han dicho ya sobre la encíclica: "On nous l'a déja présentée comme l'Encyclique de l'intransigeance. Et cette note voulait etre un blame", l. c., pág. 1. El hecho, afirma la revista, es que la "Humani generis", está en las líneas de las grandes encíclicas de los siglos XIX y XX.

Otros, continúa "La Pensée", nos la han presentado "comme une mise en garde grave certes mais toute repectueuse des bonnes volontés... cette note voulait tendre a "minimiser". L. c., pág. 1. Para el editorialista la "Humani generis" es en su conjunto y en sus detalles la palabra del Doctor que con una claridad viva, precisa todos los males y señala todos los remedios... Es palabra de luz penetrante, de firmeza exigiendo el respeto, de dulzura y de bondad, y también, y esto no lo ha destacado casi nadie, palabra de tristeza dolorosa... L. c., pág. 2. Como puede observarse por estas líneas para "La Pensée" la encíclica tiene una visión de conjunto más completa que para la mayoría de las revistas francesas. Concluye recogiendo el sentir de aquellos otros que la han presentado como "L'encyclique de l'autorité qui s'oppose a la liberté. Et cette note voulait etre un regret". Exactamente comenta el editorialista que la autoridad legítima jamás se opone a la justa libertad.

En un artículo de esta índole no caben otros comentarios, que "La Pensée Catholique" promete en números próximos, y que aun no han llegado a nuestras manos.

(187) Cfr., nuestra: *Nota Bibliográfica sobre la "Teología Nueva"*, en: "Rev. Esp. Teolog.", 9 (1949), 311 ss. 527-546, donde recogimos numerosos datos en este aspecto.

(188) Cfr.: "Rev. Thomist.", 50 (1950), 1, 32-55.

aunque lo admitan—, que muchas de estas enseñanzas están formuladas en forma de condenaciones (189). Sin embargo, tampoco LABOURDETTE—tal vez él, parte tan activa en las polémicas precursoras de la "H. G.", con plausible prudencia—, señala nombres y autores de esas doctrinas condenadas:

"Corresponderá a los futuros historiadores del dogma y de la teología el poner los nombres a estas corrientes de ideas, a los libros o a los autores, que de hecho han sido alcanzados" (190).

Entre tanto, a falta de designación personal por parte de la Encíclica, cree que aun no se puede hacer, sin correr el riesgo de injusticia. Se nos ocurre que difícilmente podrán hacerlo los futuros historiadores, si los comentaristas de hoy, testigos o adversarios de esas tendencias, no les dan alguna más orientación en este sentido. Se adelanta a declarar que no se reconoce con autoridad alguna para interpretar la "H. G.", y que sus comentarios no tienen más valor y alcance que puedan tener otros cualesquiera, suyos o agenos. Es más, se considera como uno de aquellos, a quienes la Encíclica se dirige, y para quienes ella constituye la más grave de las advertencias (191).

Pasa luego a destacar las principales enseñanzas de la "H. G.", centrándolas en el Magisterio, señalando su posición en lo referente a las fuentes de la Revelación (192). Destaca que la noción de Revelación que nos da la "H. G." es perfectamente homogénea con la del Vaticano. Entrando en la parte bíblica de la Encíclica, distingue entre sentido espiritual—le sens des choses—y la exégesis espiritual, recalcando que este pasaje de la Encíclica es uno de los que es preciso leer con más atención:

"Lo que se condena, dice es la pretensión de sustituir la exégesis literal por una exégesis espiritual, considerada como la única capaz de sustraer la fe a las dificultades de la crítica... Pero no la aplicación del valor del sentido espiritual, con tal de no negar la primacía del sentido literal" (193).

Pasando a la parte dedicada a las fórmulas dogmáticas, afirma que la Iglesia al consagrar esas fórmulas, no consagra las filosofías de las que están tomadas. Admitiendo la perfectibilidad de las formulaciones conciliares, aquella nunca se hará por sustitución, sino por desarrollo interno y creciente precisión de las mismas (194).

---

(189) "Plusiers d'entre eux sont formulés par manière de condamnation". L. c., 32.
(190) L. c., pág. 32.
(191) "Nous voudrions... étant, du nombre de ceux a qui l'encyclique s'adresse, et pour qui elle constitue le plus grave des avertissement." L. c., pág. 32.
(192) L. c., pág. 33-35.
(193) L. c., pág. 36. Sobre esto han escrito, entre nosotros, VERGARA y PÁRAMO.
(194) L. c., págs. 37-38.

Hablando del Magisterio Pontificio señala cómo el Papa *sólo* puede ejercer el llamado ordinario, y que la asistencia divina es mucho más amplia que la infalibilidad, exigiendo obediencia interior en los fieles (195).

En las enseñanzas referentes al papel de la razón, la "H. G." repite las doctrinas del Vaticano y las de Pío X, y señala los sistemas no compatibles con el dogma. En este punto aclararíamos la afirmación de que la "H. G." repite las doctrinas del Vaticano, en lo referente a la razón, y las de Pío X. En lo que mira al valor de la razón para probar la existencia de Dios, la "H. G." es más explícita que fué el Concilio. Todos sabemos que en el Vaticano se definió el "certo cognosci", y no el "demostrari" posse. La enmienda séptima proponía, en la fórmula simple "naturali rationis lumine certo cognosci et demostrari posse", a lo que el obispo Gasser, relator del Concilio, respondió diciendo que aunque

"... certo cognoscere et demostrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligendam censuit, et non istam duriorem" (196).

La "H. G." enseña claramente que la razón, no sólo puede conocer, sino demostrar, probar la existencia de Dios; por lo cual es más esplícita que el Concilio, aunque ya sabemos el sentido que encierra ese "certo cognoscere". En cuanto a las enseñanzas de Pío X, sí hemos de confesar que la "H. G." las repite, ya que en el Juramento antimodernístico expresamente se contiene esa doctrina:

"Deum... naturali rationis lumine... certo cognosci, adeoque demonstrari posse, profiteor" (197).

En cuanto a las normas de la Encíclica en lo referente al tomismo, destaca el comentarista, que no son optativas, sino exigitivas y preceptivas, bien entendido que se puede ser cristiano sin ser tomista; esta norma mira directamente a los que tengan el deber de enseñar, por designación de la Iglesia, pues ellos son los que han se seguir exactamente esas normas (198). Estimamos que esta concreción de LABOURDETTE es de lo más sereno y objetivo que se ha dicho, en torno a las prescripciones de la "H. G." en este punto. No todos los comentaristas han sido igual-

---

(195) L. c., pág. 38-39.
(196) Cfr. P. LENNERZ, De Deo Uno, in h. 1.
(197) Denz. 2145. AAS. 1910, 669. Cfr. etiam, nn. 1650, de Falso traditionalismo, y el n. 1622 las proposiciones contra BAUTAIN, en todos los cuales se explicita mucho más que en el Vaticano la doctrina del conocimiento demostrativo de la existencia de Dios. La "H. G." está en esa misma línea, más que en la del Vaticano.
(198) L. c., pág. 44.

mente exactos, hasta el punto que ha habido alguno que pone el tomismo como una señal de ortodoxia y una nota de romanidad (199). Si en sentido positivo podemos admitirlo, sería injusto aplicarlo en el negativo.

Dedica la última parte del comentario a la teología positiva y a la especulativa, señalando las enseñanzas del Papa, y los errores denunciados en la Encíclica. Termina el P. Labourdette destacando el formidable valor que supone en esta circunstancia definirse en los términos en que los hace la "H. G.". Es, dice, un gesto humanamente inexplicable. Y tiene unas palabras finales, en las que coincide con cuantas alusiones ya hemos hecho sobre la aplicación a Francia, de un modo especial, de las doctrinas de la Encíclica:

"La Iglesia de Francia ha dado en las últimas décadas, un admirable ejemplo de generosidad apostólica y de espíritu de conquista. Esto son riquezas demasiado auténticas para que no se sienta el deseo de preservarlas de todo ataque. Si ha habido aquí o allí alguna desviación doctrinal, esto no está, de suyo, ligado a las exigencias del apostolado; sin duda los teólogos no deben ser los últimos en entonar el mea culpa, ya sea que ellos no hayan tenido el deseo de unirse a las preocupaciones de sus hermanos, y de acercarse a sus problemas, ya sea que haciéndolo hayan olvidado las exigencias de su propia misión..." (200).

El mismo P. Labourdette, y en la misma prestigiosa "Revue Thomiste" ha tenido ocasión de volver sobre el tema de la "H. G.", en la parte referente al pecado original y a los orígenes humanos. Estudio amplio y profundo en cuya primera parte, anterior a la Encíclica, ha estudiado el dogma del pecado original, en su formulación explícita y según la clásica presentación teológica del tema, reservando para las partes siguientes—la primera ya salida, después de la "H. G."—, la solución de las dificultades actualmente promovidas contra esta doctrinal, en esos términos formulada (201).

Juicio:

El comentario de Labourdette es de los más serenos y doctrinales salidos en Francia, tanto más de ponderar esa serenidad, cuanto que son conocidas las opiniones del autor frente a los innovadores de la Teología, por sus interven-

---

(199) Cfr.: "Euntes Docete", 1-2 (1951), 149-162, donde C. Fabro expone la actualidad perenne del tomismo en las recomendaciones de la Iglesia, añadiendo entusiásticas glosas personales, que no todos verán fundadas en los documentos del Magisterio. Por el contrario, Rouquette nos parece excesivamente parco cuando a las normas de la "H. G." en este punto tan sólo dice: "En esto tan sólo nos toca obedecer." Cfr.: "Etudes", 265, oct. (1950), 114.

(200) L. c., pág. 54-55.

(201) Cfr.: "Rev. Thom.", I, (1949), 389-427: "Le peché originel et les origines de l'homme". La continuación en: II (1950), 480-514; 52 (1952), 5-38.

ciones en las polémicas que precedieron a la "H. G." en la nación vecina. Aun sin decirlo con términos tan expresos como otros comentaristas ha visto en la "H. G." esas graves advertencias, de la que nos habla, dirigidas a Francia.

Esto es cuanto los comentarios franceses llegados a nuestras manos nos han dicho o dado a entender sobre la ya famosa Encíclica de agosto de 1950. A veces es más lo que dejan entrever, sobre la situación mental francesa frente al documento pontificio, que lo que expresamente declaran. En términos generales podemos decir que el afán por salvar a las personas—razón muy local entre ellos, norma además, como hemos indicado más arriba, de algunos Prelados franceses—, les da a los comentarios un aire excesivamente abstracto y teórico, como si los errores señalados por el Magisterio, fuesen para prevenir tan sólo, pero nada hubiese que corregir ya de hecho. Posturas mentales no del todo claras, como las alabanzas a los maestros venerados, totalmente inocentes de la deformación de sus teorías por parte de espíritus mal preparados.

Nosotros ni culpamos ni acusamos a nadie. Pero si hemos de entender objetivamente el pensamiento pontificio de la "H. G.", por necesidad, hemos de localizarlo en todas sus dimensiones, históricas, personales, locales y temporales. Y a la vista de que otros han hecho así; a posteriori, diríamos a los comentaristas de Francia: vuestro impersonalismo en los comentarios merece la aceptación de todos, pues ahora se dulcifican y reparan, un poco tal vez, las acritudes y calificaciones doctrinales de las épocas no lejanas de las polémicas en torno a esas corrientes, que ha venido ha encauzar la "H. G.". Ahora bien, que ellos sean así y deban serlo, no autoriza para decir que la Encíclica es también una simple voz de alerta pontificia, llena tan sólo de paternidad dulce y blanda. El no dar los nombres de los autores—caridad delicadísima del pontífice—no niega que, sin dar nombres, la "H. G." sea rígida y fuerte contra el error. Tampoco los dió la "Pascendi"; y no dudamos que su energía fué mucha y su dureza de expresiones innegable.

Otros varios comentaristas han divulgado el documento papal, como Michel en "Ami du Clergé", 60 (1950), 662-671: "*Les enseignements de l'Encyclique "H. G."*. Dondeyne, A., *Les problèmes philosophiques soulevés par l'encyclique "Humani generis"*, en "Rev. Philos. de Louv.", 48 (1950), 5-56. Pero creemos que los comentarios explanados son los de mayor relieve para pulsar el sentir de los autores franceses.

B) COMENTARIOS DOCTRINALES DE ITALIA

Ya hemos dicho anteriormente que, en su conjunto, los comentarios salidos en Italia, son los más completos, ya que suelen darnos, no sólo

el análisis o comentario doctrinal, sino que estudian también su significado histórico, lo que vale tanto como señalar antecedentes, concretar las obras y personas, y apuntar las consecuencias e influencias en torno a las tendencias condenadas.

Conocemos dos publicaciones de tipo monográfico en torno a la "Humani generis": Una de los Profesores de la P. Universidad de Propaganda Fide, de Roma, dedicando a la Encíclica un número extraordinario o especial mejor dicho, de su revista "Euntes Docete"; y otra debida a la Universidad Católica del Sacro Cuore (202), que en su "Rivista di Filosofia Neoscolastica"—enero-febrero de este año—, nos dió otro fascículo dedicado a la "Humani generis", y que luego ha publicado separadamente la misma Universidad, en su serie de Publicaciones monográficas.

El Comentario de "Euntes" se divide en cuatro series, conforme a las materias contenidas en la Encíclica papal: Teológica, con seis artículos; bíblica, con dos; filosófica, con cinco, y científica, con otros dos, formando un total de quince comentarios—250 págs—, que en su conjunto resulta lo más completo, salido hasta hoy. En la imposibilidad de reseñarlos todos—cosa además no necesaria—, lo haremos con los más caracterizados.

El Profesor P. PARENTE, que ya en la solemne inauguración del curso en el P. Ateneo Lateranense había disertado sobre el *significado histórico y doctrinal de la "H. G."*, de cuya disertación se hizo eco "L'Osservatore Romano"—6-7, nov. 1950—, y que así mismo había destacado el valor de la "H. G." contra el renaciente modernismo en la inauguración del curso de la U. de Propaganda Fide, nos ofrece en esta ocasión un extenso y documentado estudio sobre: *Struttura e significato storico e dottrinale dell'Enciclica.*

Comienza recordando el problema modernista, originado por el divorcio entre ciencia y fe, iniciado ya en los días del Humanismo. La condenación de las doctrinas modernistas termina con el sistema; pero se conservan dentro del campo de la cultura las dos corrientes, la conservadora y la progresista; sobreviviendo el modernismo en sus elementos y gérmenes esparcidos en no pocas de sus tendencias (203).

Esta dependencia ideológica de las tendencias innovadoras con el modernismo es una idea repetida hasta el colmo por el Profesor PARENTE, hasta el punto que en las tres actuaciones suyas que hemos podido reco-

(202) El P. MONSEGÚ nos dice que en el Congreso Tomístico Internacional se convino en preparar un estudio especializado y relativamente autorizado acerca del documento pontificio. Pero no tenemos noticia de que se haya publicado hasta la fecha. Cfr.: "Rev. Esp. Teol.", 11 (1951), 82.

(203) Cfr.: "Euntes...", l. c., 1-2 (1951), 23-24.

ger, aparece la misma idea. Ya el P. GARRIGOU-LAGRANGE, en aquellos artículos de la polémica previa a la Encíclica, también señalaba ese peligro modernista en las nuevas corrientes (204).

He aquí las palabras de PARENTE en ese sentido:

"En estos últimos años se han visto renacer actitudes, motivos, tendencias, que tienen una extraña afinidad con las líneas de la crisis modernista... No se trata de una verdadera y propia crisis como la del modernismo, sino de la fermentación que preludia una crisis, y que tiene su causa próxima en la catástrofe de la guerra y de la postguerra" (205).

Frente a este ambiente, aparece la "H. G.", que el Profesor PARENTE nos va presentando y analizando, señalando las influencias de los modernos sistemas culturales, evolucionismo, existencialismo y el historicismo, dentro del campo católico (206).

Esas influencias las ve realizadas dentro del sector teológico, con la llamada "Teología Nueva" y sus tendencias relativistas, resumiendo a este propósito los párrafos de la Encíclica en que se nos habla del mismo tema.

Reconoce que

"... ni es fácil individualizar exactamente todos los escritos en los cuales se contienen las aberraciones deploradas, y, que es cosa muy delicada dar nombres de personas más o menos comprometidas" (207).

Advierte que no tratándose de sistemas bien determinados, sino de tendencias, tentativas, esbozos y proyectos, la documentación no puede ser más que fragmentaria. También subraya que tanto el error como las tendencias peligrosas están mucho más evidentes en la presentación de la Encíclica que en las obras de las que han sido tomadas. Apreciación esta última concidente con las cuestiones que se plantea ROUQUETTE en sus comentarios, según ya hicimos notar en su lugar (208). Historiando luego el movimiento de la "Nueva Teología", se remonta hasta CHENÚ CHALIER, 1937-1938, destacando la polémica en torno al artículo de DANIELOU, tantas veces ya citado en nuestro estudio (209); y que encendió la disputa entre Dominicos y Jesuítas, según conocemos ya. Para PARENTE las censuras y críticas de los Padres Dominicos son sus-

(204) Cfr.: "Angelicum", 23 (1946), 126-145; 24 (1947), 124-139; 210-214.
(205) L. c., pág. 25.
(206) L. c., pág. 26-27.
(207) L. c., pág. 28. Recuérdese cómo CAVALLERA expresaba semejante sentir en su comentario, supra, p. 207-208 ss., así como LABOURDETTE en el suyo, supra, p. 208-11 ss., y también RENÉ D'OUINCE en "Etudes", 67, déc. (1950), 361 ss.
(208) Cfr., supra, pág. 53 ss.
(209) Cfr., nuestras *Nota Bibliográfica sobre la "teología Nueva"*, en: "Rev. Esp. Teol.", 9 (1949), 303-318: 527-546.

tancialmente justas, y hoy cuentan con la autorizada confirmación de la Encíclica, que evidencia que tenían razón para criticar el artículo de Danielou *y las colecciones* "Sources" y "Théologie" (210).

Nosotros no entramos en juzgar actitudes pasadas; pero decimos que la "H. G." nos da una lección de equilibrio y serenidad de criterio, que no siempre se tuvo presente anteriormente.

La aportación más interesante del estudio del Profesor Parente es localizar y señalar un número concreto de obras y autores, cuyas doctrinas, caen más o menos, dentro de las denuncias de la Encíclica, aun reconociendo, como él mismo lo hace, que es muy expuesto dar nombres y concretar tendencias. Su afirmación de que a la luz de la polémica suscitada por la "Nueva Teología" se entiende con claridad la "Humani generis" la estimamos plenamente fundada (211).

Pasa luego a concretar esas tendencias personales y reales, tanto teológicas como filosóficas y científicas.

Valoración de la Encíclica: Aconseja Parente no minimizar ni exagerar las enseñanzas de la "H. G.", que presenta una destacada nota de equilibrio (212).

Explica el sentido de paterna moderación del documento por el hecho de no tener enfrente una crisis consumada, como sucedió con el modernismo; sino más bien la fermentación que preludia una crisis. Por esto, añade, la "H. G." ha sido más tempestiva que fué la "Pascendi". El objetivo de la Encíclica es la fe, y lo demás en cuanto se relaciona con ella. Destaca también cómo el aspecto negativo va desde la abierta reprobación del error hasta la simple indicación del peligro viniendo los aspectos positivos como atenuantes del lado negativo (213).

Destaca también las nuevas aportaciones doctrinales o concreciones que ha supuesto la "H. G.", según más adelante expondremos.

Juicio:

El comentario de Parente ciertamente que figurara entre los más documentados de todos en torno a la encíclica. Su gran labor ha sido señalar concretamente, con toda garantía doctrinal y documental, obras y autores, más o menos

(210) L. c., pág. 31. Esta apreciación de Parente es menos justa que esta otra de Colombo, que considera las críticas de Garrigou-Lagrange y su juicio "certamente essatto nella sua fondamentale preocupazione di salvaguardare l'immutabile patrimonio della fede... Ma teneva diversi errori di metodo: una interpretazione al meno discutibile del pensiero del Blondel; insufficiente documentazione... totale mancanza di comprensione dei problemi reali che avevano provocato il sorgere della corrente innovatrice." Scuol. Cattol. 78 (1951), 412-13.

(211) L. c., pág. 31, nota 3.

(212) L. c., pág. 38.

(213) L. c., pág. 39.

incluídos en la "H. G." Para PARENTE la encíclica es una fuerte llamada al Magisterio vivo; y recurre más de veinte veces, según su computación, en la encíclica esa llamada al Magisterio.

Siguen otros comentarios de "Euntes", sobre diversos puntos tocados por la "H. G." tales como el estudio de C. DAMEN: *De submissione encyclicis "Humani generis" debita* (214), que nos da la doctrina común sobre la materia, es a saber, el asentimiento interno por motivos religiosos, fundados en la "sacra autoritas" del Magisterio pontificio, pero sin darnos ninguna cosa especial sobre este extremo; punto por lo demás, sin grandes dificultades teóricas.

Más interés nos ofrece el comentario de M. JUGIE: *L'encyclique "H. G." et le faux irenisme* (215), destacando las tres veces en que se habla en la Encíclica del tema, aclarando su alcance y contenido con una glosa a la Instrucción del S. O., 20 diciembre 1949: *Ecclesia Catholica,* señalando las varias formas de falso irenismo: silenciando doctrinas opuestas, deformando las católicas, modos de expresión, exposiciones incompletas de puntos doctrinales y hasta la rehabilitación de los fautores del cisma (216). Define el irenismo como "la manera particular de tratar con los cristianos disidentes con el fin de allanarles el camino que conduce a la verdad de la Iglesia". Es la actitud opuesta a la polémica, que más bien pretende rechazar los ataques.

Entre las glosas más útiles y aclaratorias al documento pontificio hemos de poner el comentario de A. PIOLANTI, en la misma revista "Euntes": *De symbolismo et ubiquismo eucharistico a Pio XII proscriptis,* en el que analiza y critica el opúsculo *La Présence réele,* que circuló ampliamente en copias dactilográficas hacia fines de 1945. Según PIOLANTI algunas de las denuncias de la "Humani generis", como ya antes de la "Mediator Dei" van contra las doctrinas de este opúsculo. De ahí su importancia en refutarlo y localizarlo. El comentarista presenta los puntos principales de esa doctrina en el simbolismo y en el ubiquismo, demostrando sus errores y su coincidencia, sobre todo, casi a la letra, con las de BEZA (217).

Además de esta obra, cuyo autor no nos descubre PIOLANTI "caritatis causa", según nos dice, cita dos autores más, a los que presenta con esta frase: "doctrina anonynimi serpit apud alios scriptores", nombrando a J. H. DELMAIS quien ha llegado a escribir

(214) L. c., págs. 46-50.
(215) L. c., págs. 51-56.
(216) L. c., págs. 53-54.
(217) L. c., págs. 56-71.

"... que San Cipriano no merece sino alabanzas por haber renunciado a la expresión de transustanciación... que no tiene sentido, sino dentro de una problemática particular, que ha permanecido extraña al Oriente, y de la que se debe cada vez más preguntar si aun puede tener un sentido aceptable para el cristiano de hoy o si no corre el riesgo cada vez casi inevitable de provocar contrasentidos, de lo que parece que no están indemnes ciertos teólogos" (218).

Por muy extraña que nos pueda parecer la frase, ahí queda tal como su autor la escribió.

Otro autor citado por PIOLANTI es E. DELAYE, que ha escrito cosas tan extrañas como estas:

"Es necesario insistir que la consagración no cambia nada en el orden físico, que es de la ciencia y práctica corriente, sino en el orden inteligible, que es el verdadero" (219).

Ante estas afirmaciones de los maestros nos resulta un poco difícil echar las culpas de las desviaciones doctrinales a los discípulos; o a malas interpretaciones de las gentes mal formadas o poco preparadas, al estilo de los comentarios franceses antes señalados, especialmente de LE COUR GRANDMAISON y MARROU.

Magistere de l'Eglise et recherche scientifique, es otro comentario de "Euntes", debido a F. CALLAEY, de los más breves, apesar que el tema tiene un campo amplísimo. Destaca el comentarista que la confirmación del Magisterio es una de las notas características de la "H. G." y una de sus aportaciones el habernos distinguido entre teología e historia, en orden a establecer el contenido doctrinal de las fuentes, lo que no basta con un mero examen histórico crítico filológico, sino que para ser teología necesita tener presente la analogía de la fe, la tradición y, sobre todo, la norma del Magisterio (220).

Otro de los comentarios teológicos más interesantes de "Euntes" es el de J. VODOPIVEC: *Ecclesia Catholica Romana, Corpus Christi Mysticum.* Toma ocasión para este tema de la afirmación que hace la "H. G." sobre la identificación del Cuerpo Místico e Iglesia Católica, y de la alusión a la Encíclica "Mystici Corporis". Después de destacar que la iden-

---

(218) L. c., pág. 66, nota 38. Y la cita está tomada de: "Maison-Dieu", 18 (1949), 160.

(219) L. c., págs. 66-67. Las palabras están tomadas de la obra: *"Qu'est ce qu'un catholique?*, París, 1950, págs. 235-236; añade PIOLANTI que en las págs. 233-244 "multa alia addit mira et animadversione digna." El P. PEREGO nos dice que esta obra le ha sido mandada retirar por los superiores: "Div. Thom." (Pl), 53 (1950), 437, nota 5.

(220) L. c., págs. 72-73.

tificación de Iglesia y Cuerpo Místico nunca fué propuesta con tanta claridad—en lo que tenemos otros de los avances por concreción de la doctrina teológica—, pasa a exponer ampliamente el tema, aduciendo las pruebas de Escritura, Padres y Magisterio (221).

Se detiene especialmente en el análisis de las doctrinas de CERFAUX y GOOSSEN que reputa menos exactas, pero no caen debajo de las condenaciones de la "H. G." (222). Ofrece gran interés el análisis que presenta de ciertas locuciones, menos acertadas o inadecuadas, en las cuales podríamos ver, en globo, algunas de las frases rechazadas por la "H. G.". Así por ejemplo, cita a MERSCH, quien en obra: *La Théologie du Corpus Mystique*—París 1944—, tiene afirmaciones incompatibles con las enseñanzas de la "Mystici Corporis"; algunas diametralmente opuestas, como esta que cita, en términos generales: "alia res est Ecclesia Catholica, alia Corpus Mysticum". Más expresiva en este aspecto es la doctrina de GALTIER afirmando que el Cuerpo Místico de Cristo, de cualquier modo que se entienda no se puede identificar, sin más, con la Iglesia Católica (223). Facilita luego una abundante bibliografía sobre las tendencias doctrinales en esta materia en las diversas naciones, haciendo una gran exposición del tema en su conjunto.

Como se ve por las precedentes anotaciones en los comentarios teológicos de "Euntes", su gran aportación ha sido localizar las tendencias denunciadas por la "H. G.", señalando autores y obras, que se pueden considerar tocadas, las unas más, las otras menos directamente, por sus normas y prohibiciones.

Es cierto que el número de temas expuestos es pequeño, dentro del plan total de la Encíclica. Pero ahí quedan estudiados, esperando la aportación de otros comentarios, que completen la labor.

Entre los comentarios bíblicos de la misma Universidad de Propaganda Fide, hay uno de gran interés y actualidad: *Il poligenismo e San Paolo:* Rom. 5, 12-14, en el que expone la historia de la sentencia poligenista, desde los días de ISAAC DE LA PEYRÈRE—1594—hasta las obras de LECOMTE DU NOÜY, en nuestros mismos días, con una amplia nota bio-bibliográfica del primero. Hace luego una amplia exégesis del citado lugar de la Carta a los Romanos, para ver qué fundamento bíblico pueda tener la sentencia de LA PEYRÈRE (224).

---

(221) L. c., págs. 79-91. Tiene gran interés la bibliografía que aduce sobre comentarios a la "Mystici Corporis".

(222) L. c., pág. 83, nota 15; 84, nota 16.

(223) "Corpus Christi Mysticum, quocumque modo intelligatur, non posse simpliciter identificari cum Ecclesia." *De Incarn. et Redempt.*, págs. 456-457, n. 536; en la 2.ª edic., 1947, núm. 562, págs. 450-451.

(224) L. c., 120-146.

Otro comentario de tipo bíblico nos ofrece GAROFALO: *Le Tentazioni dell'esegeta,* en el que estudia las especiales dificultades del exégeta católico, por razón de sus estudios, ambientes científicos en que debe moverse y contactos a que se ve obligado. Analiza el concepto católico de inspiración y de exégesis, exponiendo la llamada "pneumática", y citando entre sus defensores a DANILLOU y DE LUBAC (225).

En la parte de temas filosóficos sobre la "H. G." C. FABRO escribe sobre: *Attualità perenne del tomismo nel Magistero Pontificio* (226). Comienza afirmando que el pronunciamiento de la "H. G." es el más solemne, después de la "Pascendi" acerca de las relaciones ciencia-fe, deteniéndose en exponer este mismo problema en el caso de Santo Tomás, y la condenación de sus obras y del aristotelismo en tiempos de Gregorio IX (227).

Para FABRO la crisis actual no es menos grave que las pasadas; y bajo ciertos aspectos más compleja y refinada, menos fácil para un diagnóstico y un remedio inmediato... A diferencia de la "Pascendi", que expone los errores sistemáticamente, subiendo hasta la raíz de los mismos, la "H. G." procede por "cenni sostanziali e punti programmatici" (228).

Hace notar que es la primera vez que un documento del Magisterio pontificio reconoce la utilidad del estudio directo y profundo del pensamiento moderno. Y como LABOURDETTE hace notar que

"... lo studio del pensiero dell'Angelico Maestro, e la fedelta ai suoi principi non é nella nostra enciclica oggetto di semplice consiglio, ma di precetto" (229).

Para FABRO el tomismo es "come un "locus" della ortodosia della verità cattolica". Hace historia de las recomendaciones tomistas de los Papas, empezando desde Alejandro IV en 1256, quien recomendó la persona del mismo Tomás de Aquino al Canciller de la Universidad de París. Se detiene luego en la exposición del sistema, y lo enfrenta con los errores modernos—marxismo y existencialismo—. Señala las veces que Pío XII ha inculcado el retorno o Santo Tomás, especialmente las palabras del Congreso Tomista Internacional, de Roma (230). Para FABRO las enseñanzas de la "H. G." sobre los primeros principios de

(225) L. c., 99-119. Ofrece una abundante bibliografía sobre el movimiento exegético espiritualista en la pág. 112, nota 27.
(226) "Eutes Docete", 1-2 (1951), 149-161.
(227) L. c., 149-151.
(228) L. c., 151-152.
(229) L. c., 153. Cfr. supra pág. 68. LABOURDETTE precisa mejor el alcance del precepto, limitándolo a los centros eclesiásticos.
(230) L. c., 155-160.

razón y su valor son insólitas, y por primera vez se exponen con esa claridad (231).

La nota característica de la "H. G.", en el aspecto filosófico, la pone exactamente en esa defensa que hace el Magisterio de la actualidad del tomismo (232).

Juicio:

FABRO es de los más entusiastas tomistas, y su glosa de la "H. G." puede figurar entre las tendencias más fervorosamente partidarias de las doctrinas del Angélico Doctor. En este aspecto dista mucho del comentario de la "Nouvelle Revue Théologie" sobre el mismo extremo, y nos parece más objetivo el criterio de la revista belga. Todas sus frases ponderativas habrá que tomarlas en sentido positivo para que no se deduzcan consecuencias inadmisibles (233).

Otro de los puntos doctrinales subrayados por la Encíclica es el valor de razón para el conocimiento y pruebas de la existencia de Dios. Sobre él ha escrito su comentario U. DEGL'INNOCENTI: *Valore della ragione umana nella dimostrazione dell'esistenza di Dio* (234), exponiendo la doctrina común sobre la materia, y analizando las clásicas cinco vías tomistas para llegar a demostración de la existencia divina. Destaca cómo la Iglesia haya defedido siempre las fuerzas de la razón.

"Al defender el valor de la razón defiende algo más que ella: defiende la fe" (235).

J. VISSER ha glosado otro aspecto lleno de interés: *Les naturalis et intellectus humanus, valores fundamentales in scientia morali* (236), señalando las desviaciones prácticas consignadas por la "H. G.", tanto contra la demostrabilidad de la ley natural, como contra el primado de la razón sobre la intuición apetitivo-efectiva. Y aunque estas proposiciones en su forma cruda no han sido mantenidas por pensadores católicos, no faltan algunos que con cierta atenuación, las profesan (237). En cuanto a la tendencia a definir las verdades morales por el apetito y no por la recta razón, también reconoce que más que en proposiciones

(231) L. c., 160.
(232) L. c., 161.
(233) Más adelante destacaremos las doctrinas de la "Nouvelle Rev. Théol." y su comentario sobre el tomismo de la "H. G."
(234) L. c., 163-172.
(235) L. c., 172.
(236) L. c., 173-180.
(237) L. c., 174, en donde remite a BOYER—"Gregorianum" (1948), 527-543—quien presenta y critica ciertas teorías de MARITAIN, DE LUBAC; DE BLIC. "Mélang. scienc. relig." (1947), 93-113.

expresas, está en una especie de mentalidad o juicios implícitos prácticos, tales como la animosidad contra las leyes morales universales, la apelación a la propia conciencia y a la caridad como norma universal (238). Algunas frases, con todo, que pudieran aparecer como expresiones de ese intuicionismo apetitivo-afectivo, son más bien modos psicológicos sobre la percepción de ciertos dictámenes de la ley natural, singularmente los más evidentes, citando a Santo Tomás en comprobación de cómo el apetito afectivo siga al juicio y a la intuición, sin que obste para que en lo más evidente, el apetito pueda presentir el juicio; y, a veces, inclinar o impulsar a formarlo y seguirlo. Esta influencia indirecta de las facultades afectivas en el conocimiento tiene su razón de ser en la unidad del complejo humano (239).

Sobre los mismos temas, en sus líneas generales, escribe U. VIGLINO: *Ragione, volontà e sentimento nella conoscenza umana* (240).

Afirmando el valor universal y objetivo del conocimiento humano le señala lo que él llama los límites históricos individuales: la debida formación racional; y la contribución, tanto positiva como negativa, de la voluntad, las disposiciones afectivas y el sentimiento, a la función cognoscitiva de la razón, y al pleno acatamiento de las verdades morales y religiosas, admitiendo la posibilidad de un conocimiento por consonancia o con naturalidad con los valores superiores morales, naturales o sobrenaturales, conforme a la doctrina de Santo Tomás (241).

Sobre la tesis fundamental del carácter formalmente intuitivo del conocimiento intelectual; y el valor que tienen en relación con él las tendencias volitivo-afectivas del sujeto, expone las doctrinas del irracionalismo, con la doble tendencia en orden a los valores ético-religiosos: la que los refiere a una capacidad infra-racional—emoción, sentimiento, afecto—; la otra, a un principio sobre-racional: voluntad, fe libre, opción (242). En cualquier caso, observa VIGLINO la razón queda excluída de la actuación personal religiosa, en su misma constitución. "En el irracionalismo ético-religioso, la religión no es la conclusión de un conocimiento, sino el término o respuésta a una tendencia emocional, vital." Para JAMES el sentimiento es la fuente más fecunda de la religión y las fórmulas filosóficas y teológicas son productos secundarios (243). Esta teoría fué la del modernismo, con todas las expresiones que le dan la pre-

(238) L. c., 177.
(239) L. c., 179-180.
(240) L. c., 181-205.
(241) L. c., 181-183.
(242) L. c., 184-185.
(243) L. c., 185-187.

ferencia al factor moral-volitivo sobre el elemento racional intelectivo. Reconoce VIGLINO que esta tendencia de referir a los valores afectivo-volitivos las realidades ético-religiosas tiene su explicación en un doble hecho: la transcendencia de dichos valores, lo que les priva de una evidencia racional experimental; y la intrínseca relación de esos valores con la voluntad y su acción (244).

Después de exponer qué entienda por voluntad, a la que niega todo acto formal de conocimiento, pasa a explicar qué sea el conocimiento afectivo y qué entienda por esas disposiciones afectivas—inclinaciones instintivas comunes individuales, inclinaciones biológicas naturales y libres—, para luego exponer la causalidad que estas disposiciones tienen en el conocimiento, y que no pasa de ser puramente movente, atrayente o inclinante; nunca una intríseca causalidad (245).

Se detiene luego a explicar el conocimiento por connaturalidad, es decir, consonancia o afinidad; algo así como por experimentación, para sacar, entre otras, estas conclusiones: La razón en su actividad está condicionada a la situación personal, particularmente a las disposiciones volitivo-afectivas. Pero la voluntad y las disposiciones afectivas no tienen una propia intencionalidad; aunque una y otras debidamente orientadas tienen un gran valor para la actividad cognoscitiva, sobre todo en el orden ético-religioso. La consonancia afectiva, con todo, y el amor, no son principios objetivos y de verdad en el conocimiento (246).

Juicio:

El artículo de VIGLINO aborda y estudia a fondo el tema de la razón, voluntad y sentimientos en el conocimiento, sobre todo en lo referente al orden religioso, a lo que la "H. G." hace una directa alusión. Es un comentario muy concreto, pero de gran valor para conocer el sentido total de la encíclica.

T. PIACENTINI nos presenta un estudio sobre: *Lo Storicismo* (247), que, según lo describe la "H. G.", consiste en un tiple error: falso humanismo absoluto, relativismo filosófico y relativismo dogmático... No es un sistema, sino una *mentalidad* del mundo contemporáneo, que absorbe el ser en el devenir. Señala sus bases filosóficas—voluntarismo, sentimentalismo, sicologismo, etc.—, y se extiende en la exposición del sistema, sin más notas de particular (248).

(244) L. c., 187-189.
(245) L. c., 192-200.
(246) L. c., 200-205.
(247) L. c., 206-211.
(248) L. c., 206-207.

De los temas más delicados son los que relacionan las *ciencias experimentales* con el Magisterio. Sobre él directamente ha escrito R. Masi: *Il Magistero ecclesiastico e le scienze sperimentali* (249).

Comienza recordando las doctrinas del Vaticano sobre la relación ciencia-fe, señalando como punto de contacto entre la revelación y la ciencia todos aquellos campos en que se toca la persona humana y los problemas morales con ella relacionados... Así entran las ciencias físicas, por los milagros; las geológicas por el origen del mundo..., etc. (250).

Expone el método, fines y significado de la investigación científica, eminentemente experimental y no metafísica; así como las características de la ciencia en sus principios, procedimientos y mentalidad, para poner de relieve que la revelación no coacciona a la ciencia, sino que le presta una especie de control externo, de ayuda exterior (251).

Destaca la diferencia entre dato experimental y teoría, para así aclarar la posible divergencia entre ciencia y fe; entre dato y revelación no puede haber oposición real y objetiva, de modo que si por un absurdo se diese esa aparente oposición entre dato científico y revelación habría que ir a estudiar de nuevo y mejor tanto la observación científica como la revelación. Este fué, dice, en cierto sentido el caso de Galileo. Se detiene luego en aclarar cual sea el sentido del asentimiento al Magisterio Ordinario del Romano Pontífice; y en qué sentido puede darse una rectificación de posiciones en la enseñanza eclesiástica en relación con esas ciencias positivas, ya que en dicho Magisterio no se mira tanto a la infalibilidad de la doctrina cuanto a su seguridad (252). Y así se explica cómo la Iglesia pueda en un primer tiempo rechazar una teoría científica, por no ser segura; y en un segundo tiempo admitirla, mudadas las condiciones externas o internas de dicha teoría.

Juicio:

El estudio de Masi es de gran utilidad para la recta inteligencia de la "H. G." en toda la parte relacionada con la función del Magisterio con las ciencias experimentales, punto difícil, que el estudio de Masi concreta con abundancia y acierto.

Por último, "Euntes" cierra sus comentarios con un artículo de M. Alessandri acerca del *Evolucionismo* (253), desarrollado sin especiales dificultades y sentando la siguiente conclusión:

(249) L. c., 215-237.
(250) L.c., 215-220.
(251) L.c., 220-231.
(252) L. c., 234-236.
(253) L. c., 238-244.

"El evolucionismo es posible, sin duda; pero mientras nuevos descubrimientos no den pruebas suficientes, sería anticientífico admitir esta teoría como un hecho cierto" (254).

Juicio sobre los comentarios de "Euntes":

Son lo más completo, en su conjunto, como estudio monográfico en torno a la "H. G.", hasta ahora publicado. Sus autores aportan gran número de datos, tanto personales como reales, de gran utilidad para la total comprensión de la Encíclica. Conservan en todo momento la serenidad crítica para no decir más de lo que dice la "Humani generis" en relación con los innovadores de la teología y demás tendencias condenadas. Y además nos dan estudios específicos y acabados en torno a puntos menos explícitos y desarrollados en el documento papal, tales el Simbolismo eucarístico, las relaciones Iglesia-Cuerpo Místico, conocimiento por connaturalidad y relación de los valores ético-morales con los afectivo-volitivos. En una palabra, un comentario de gran valor, en su conjunto (254 bis).

"La Civiltà Cattolica" nos ha dado cuatro comentarios al documento pontificio, debido a las plumas de los PP. Bea, Flick, Morandini y Selvaggi. *L'Enciclica "Humani generis". Vero e falso progresso del pensiero cattolico* (255).

Comienza Flick destacando las tendencias innovadoras, anteriores a la "Humani generis", que creaban

"... un certo disorentamento nel clero e nei laici colti ed eccitava le crescenti inquietudini dei teologi"...

pero, con todo, considera exagerada la "grossa parola di Neo-modernismo", que alguno había lanzado (256), en lo que parecería aludir al P. Garrigou-Lagrange. Con todo, también, salvando las intenciones, para el comentarista, los fautores del movimiento, tarde o temprano, habrían terminado causando una crisis como la modernista. Destaca asimismo la expectación ante la voz de Roma, aludiendo a las recomendaciones pontificias a la Congregación General de la Compañía, y al Capítulo de la Orden Dominica; al año siguiente la "Mediator Dei" indicaba algunos errores teológicos de los que se estaban esparciendo entre los fieles... Estas advertencias del Papa fueron excitando la reacción contra la "Nueva Teología", señalando como uno de los mayores esfuerzos, la

(254) L. c., 244. El comentario de Muller, entre los belgas, es más favorable al evolucionismo.
(254 bis) Ciappi presenta y analiza estos comentarios de "Euntes" en: "Sapienza", 4 (1951), 404-408.
(255) Cfr.: "La Civ. Catt.", 101, III (1950), 577-590. (núm. 16 sett).
(256) L. c., 577. Cfr. supra pág. 67, nota 210.

Semana Teológica de la Gregoriana, en la que se discutieron muchos de los temas, que estaban conmoviendo los ánimos—evolucionismo, poligenismo, orden sobrenatural, etc.—, y se tomaron posiciones que ahora confirma el documento papal (257).

Se hacía sentir, a pesar de esto, la intervención del Magisterio, explícito y particularizado,

"... un energico intervento dell'autorita suprema"... L'enciclica "H. G." ha corrisposto ampliamente alle spettative. In essa infatti il Papa, pur trattando con somma delicatezza gli erranti, a cui piu volte riconosce l'attenuante della buona fede, *condanna con ogni chiarezza ed energia* gli errori, indicandone anche le cause prossime e remote (258).

Frente a la tendencia, que hemos señalado más arriba, de los comentaristas franceses de no llamar nunca o casi nunca "condena enérgica" a la que hace el Papa en la "H. G.", este párrafo de Flick estimamos que es la justa expresión del sentido del documento: *somma delicatezza a gli erranti... condanna con ogni chiarezza ad energia gli errori.*

Para Flick la obsesión evolucionista es la raíz de todos los errores, que conforme a las líneas de la Encíclica, los divide en teológicos, filosóficos y concordistas entre los postulados de la fe y las conquistas de la ciencia moderna.

Los errores que va señalando—relativismo dogmático, desprecio del Magisterio, falsas interpretaciones de la Escritura—, los atribuye a los cultivadores de la "Nueva Teología" (259). Destaca de modo particular, la aportación que hace la "H. G." para la recta fijación del verdadero concepto de lo sobrenatural, decidiendo una cuestión muy discutida en los últimos años, recordando a este propósito la disputa pública, tenida en la Gregoriana, en el año 1947, impugnando las tesis ahora rechazadas por la Encíclica "H. G." (260).

Entra luego en la exposición de los errores filosóficos anotados en la "H. G." destacando el valor de la razón, la sana filosofía y el tomismo, para terminar esta parte con el evolucionismo y poligenismo "due questioni che recentemente anche in Italia sono state oggetto di vive polemiche" (261).

Señala los términos precisos en que mantiene la Encíclica la libertad de discusión en torno al evolucionismo, pasando a señalar la diferencia

(257) L. c., 578.
(258) L. c., 579. El subrayado es nuestro.
(259) L. c., 582-584
(260) L. c., 584. Cfr., nota 3. Perego en "Div. Thom.", 53 (1950), 454, nota 60, también recoge esta actuación: "Riesce invece in grande onore dell'Università Gregoriana l'aver subito preso prosizione contro gli errori del De Lubac."
(261) L. c., 585-587.

en lo referente al poligenismo, para concluir su presentación con los errores en el campo bíblico. Recoge la frase de algunos, que han llamado a la "H. G." la Encíclica de la intransigencia, para decir que en cierto sentido merece este nombre: la santa intransigencia contra todo lo que puede comprometer la pureza de la fe.

El P. BEA es otro de los comentaristas de la "Civiltà Cattolica" con un tema interesante: *L'Enciclica "H. G." e gli studii biblici* (262).

Empieza declarando que la Sagrada Escritura no es el argumento principal de la "H. G.". Pero, con todo, la nueva Encíclica toca no pocas cuestiones enlazadas con la doctrina de la inspiración, de la inerrancia bíblica, con poblemas de hermenéutica sacra, con la exégesis y con importantes textos escriturísticos. Va glosando la Encíclica, en constante referencia con la "Providentissimus" y la "Divino afflante", en todos los puntos capitales antes señalados, concretando algunos tan importantes como la exégesis espiritual o simbólica, sobre la cual dice que si la "H. G." no propone doctrina nueva, es doctrina de la máxima actualidad (263). El P. BEA también reconoce la mano de la "Nueva Teología" en ciertos errores bíblicos, concretamente en lo que se refiere a la inerrancia de la Sagrada Escritura. Termina reconociendo también en la "H. G." "paterni ammonimenti", sin otras cosas de especial interés.

Filosofia ed apostolato nella Enciclica "Humani generis", es otro de los comentarios de "La Civiltà", cuyo autor es F. MORANDINI (264).

Trata de poner de relieve las relaciones entre la filosofía cristiana y la filosofía moderna, en su ordenación de apostolado; de ese apostolado intelectual, que tiene características dificultades, y que no puede dar resultados concretos sino es en una atmósfera de comprensión, que si es necesaria y laudable, tiene que ser dada con toda cautela, de lo contrario se corre el riesgo del exagerado "irenismo" (265).

Entra luego a concretar cuales sean las corrientes modernas incompatibles con el pensamiento filosófico cristiano, añadiendo a los sistemas expresamente nombrados por la Encíclica el Voluntarismo—conforme a las explicaciones ya anteriormente consignadas en el comentario de VIGLINO—, destacando también cómo la "H. G." reprueba, junto al mobilismo ontológico—teoría del puro devenir—y del mobilismo gneseológico—negación del valor absoluto de los conceptos—, el mobilismo terminológico, o la sustitución de los términos tradicionales en la filosofía cristiana (266).

(262) Cfr.: "La Civiltà Cattolica", 101, IV (1950), 417-430 (núm. 18, nov.).
(263) L. c., 422-423.
(264) Cfr.: "La Civiltà Cattolica", 101, IV (1950), 159-172, (núm. 21, ott.).
(265) L. c., 159-164.
(266) L. c., 164-165.

Después de señalar el núcleo sustancial de las verdades que la Encíclica tutela y defiende; y de señalar asimismo lo que es, patrimonio común de la sana filosofía cristiana, se detiene particularmente en lo que la "H. G." dice referente a Santo Tomás, explicando la línea del Magisterio, desde el Código hasta el actual Pontífice, terminado con estas palabras:

"Possiamo concludere: dalla "Aeterni Patris" alla "Humani generis", la direttiva del Magistero ecclesiastico e sostanzialmente la stessa; directtiva di persuasione e di convinzione, perche la Chiesa, dopo aver mostrato chiarament la sua preferenza, lascia maternamente ai suoi figli la loro liberta" (267).

No queremos pasar por alto la diversa manera de interpretar este pasaje de la "H. G." los varios comentaristas. Pues mientras para LABOURDETTE no son normas optativas, sino preceptivas y exigitivas, en los que tengan que enseñar por designación de la Iglesia (268), otros han ido aún más lejos, como FABRO, por ejemplo (269) ; para MORANDINI son normas directivas de persuasión y de convicción. Creemos que interpretan la legislación y enseñanzas pontificias más exactamente los que sin caer en la postura extrema de FABRO, sostienen con LABOURDETTE que son preceptivas en los profesores, que enseñan ex officio, en los Centros eclesiásticos.

Termina el comentario de MORANDINI poniendo de relieve el alcance de la doctrina del Magisterio en su función cerca del filósofo, al que no le da *la norma,* sino una nueva norma, extrínseca, pero eficaz para el progreso de su ciencia (270).

Las directivas de la "H. G.", añade, miran más directamente, al apostolado interno de la formación de los alumnos del Santuario... Pero con todo cree que la Encíclica es un documento que no se puede minimizar, porque toca problemas que responden a toda la humanidad; es un mensaje que mira a los hombres todos de buenas voluntad (271).

F. SALVAGGI nos ha dado el cuarto de los comentarios de "La Civiltà" sobre la "H. G.": *Lo scienzato di fronte alla fede commentando l'Enciclica "H. G."* (272).

. Aborda el problema de la mentalidad y método científico en relación con la revelación y la fe, el dualismo que atormenta el ánimo del científico con tanta frecuencia. Se concreta a una triple antinomia: po-

(267) L. c., 166-167.
(268) Cfr., supra, pág. 210.
(269) Ibídem, nota 199. Ampliamente lo estudió el P. HAYEN en "Nouv. Rev. Theol."
(270) L. c., 168-169.
(271) L. c., 169-171.
(272) Cfr.: "La Cilv. Cat.", 101, IV (1950), 693-707 (núm. 16, dic.).

sitivismo científico contra creencia dogmática; relativismo de la ciencia frente a la inmutabilidad del dogma; autonomía y autosuficiencia de la ciencia contra el Magisterio eclesiástico (273).

Dentro de esas tres características desarrolla su comentario, cuyo punto central para la recta aplicación de la armonía ciencia-fe, es la naturaleza del conocimiento científico y la vigilancia que la Iglesia puede tener sobre el mismo, dando una abundante bibliografía sobre los puntos tocados en su estudio (274).

Juicio de los comentarios de "La Civiltà Cattolica"

Se conserva en términos generales el equilibrio, tanto de expresiones como de doctrinas. A diferencia de los anteriores de "Euntes Docete", todos los articulistas prescinden de señalar nombres, sobre todo, si son de los comprometidos en las tendencias precursoras de la "H. G.", sólo con la alusión a la teoría de DE LUBAC, hecha por FLICK, al hablar de las disputas de la "Gregoriana" acerca de lo sobrenatural. Con todo, según los comentaristas de "La Civiltà" son los errores de la llamada "Nueva Teología" los que caen bajo las condenaciones de la encíclica, a la que no temen llamar *enérgica y clara condenación* en contraposición a la ya destacada suavidad de los comentarios de Francia. En la interpretación del tomismo son mucho más amplios de criterio que los comentaristas ya señalados. En esto están más cerca de algunos de los franceses, como ROUQUETTE, ya visto, y de los belgas, que veremos más adelante, como HAYEN por ejemplo. Pero ya sabemos que esto no son matices de tipo nacional, sino más bien de Escuelas. LABOURDETTE es francés y lo interpreta en sentido más estricto.

"Sapienza", la revista filosófica-teológica de los Dominicos de Italia, nos ha dado dos comentarios a la Encíclica: *L'Enciclica "H. G." e il ritorno alla ragione*, del P. S. DE ANDREA, O. P. (275). Y el otro debido al P. M. BROWNE: *I principali insegnamenti teologici dell'Enciclica "H. G."* (276).

El P. ANDREA comienza destacando que no es sólo un error o errores determinados los condenados por la "H. G.", sino toda una mentalidad. Coincidiendo con FLICK reconoce que ha sido enérgica la intervención del Magisterio; concretamente, además, lo repite al hablar del

---

(273) L. c., 693-694.

(274) L. c., 701-707. Este comentario se desenvuelve en la línea y sentido del ya anteriormente expuesto de MASI entre los comentarios de "Euntes Docete". Por este motivo no lo explicitamos más. También son de gran valor los artículos del P. FILOGRASSI, en "La Civil. Cattol.", 102, III (1951), 137-147; 384-393; 486-501, sobre *La Tradizione divino apostolica e il magistero ecclesiastico*, en los que desarrolla la doctrina de la "H. G." en este punto importantísimo del Magisterio.

(275) Cfr.: "Sapienza", 4 (1951), 5-26.

(276) Ibidem, 4 (1951), 193-202.

relativismo dogmático, "che l'Enciclica apertamente denuncia e fortemente condanna" (277). El relativismo filosófico explica el teológico; y considera la Encíclica como una fuerte llamada a la razón. Concreta la fases irracionales modernas en la antinomia kantiana, dialéctica hegeliana y paradoxa existencialista, para llevar la enseñanza de la "H. G." al retorno a la razón ontológica, que llama "debito modo exculta", para concluir que esa razón es la razón tomista (278).

Insiste en el tono severo de la Encíclica, "tono piuttosto energico, é spiegato dalla pericolosità", resumiendo que la "H. G." es una solemne llamada a la razón ontológica, y que todos los peligros que señala tienen su fuente en el relativismo (279); así como todo relativismo, tanto filosófico como teológico, tiene su explicación en la desconfianza de la razón.

El artículo de P. BROWNE: *I principali insegnamenti teologici dell' Enciclica "H. G."* (280), después de destacar cómo su sentido es preferentemente teológico, señalándola como uno de los más grandes documentos de la historia de la Iglesia, señala también su gravedad, puesta de manifiesto por el mismo título, que da a entender que el Papa quiere hablar de cosas de suma importancia. Glosa el documento papal, siguiendo sus líneas de exposición, y se fija como en la principal de sus enseñanzas en la

"... dottrina del Magistero della Chiesa riguardo alla sacra dottrina e anche alla Filosofia, nelle misura in cui questa ha attinenza alla sacra Doctrina" (281).

Insiste en la misma idea:

"... la dottrina teologica piu fondamentale dell'enciclica é dunque quella dei diritti divini del Magistero... non come nuova, ma in modo nuovo", expuesta y recalcada (282).

Todavía más concretamente resalta esa importancia en lo que se refiere al Magisterio en su función cerca de la Filosofía:

Forse la parte piu importante dell'enciclica e quella in cui vengono determinati i diritti del Magistero... riguardo alla Filosofia... La dottrina non nuova... pero mai come nella presente enciclica... sposta chiaramente" (283).

---

(277) L. c., 5-6.
(278) L. c., 11-23.
(279) L. c., 21-23.
(280) "Sapienza", 4 (1951), 193-202.
(281) L. c., 195.
(282) L. c., 195.
(283) L. c., 198. Este artículo del P. BROWNE es reproducción de una conferencia dada por el autor, según antes la hicimos notar. Cfr., supra, nota 139.

Juicio de los comentarios de "Sapienza":

Ciertamente que no son de los más destacados entre los muchos comentarios publicados en torno al documento pontificio. Tema bien particular la vuelta a la razón, el uno; tema de tipo general el otro, sin apenas destacar más que la parte dedicada al Magisterio. Convienen con los comentarios de "La Civiltà" en apreciar lo que tiene la "H. G." de enérgica condenación; y también en seguir la norma del impersonalismo de las sentencias condenadas. En la parte del tomismo, como es lógico, sigue la sentencia más estrecha, y la razón recta y cultivada, es la razón tomista.

Vengamos a los comentarios, ya registrados, de la "Rivista di Filosofia Neoscolastica", de la Università Cattolica de Milán (284).

Son cuatro comentarios, que tienen por autores nombres tan prestigiosos, como GEMELLI, GARRIGOU-LAGRANGE, OLGIATI y CALVETTI.

Presenta este estudio dedicado a la Encíclica el mismo P. GEMELLI, quien afirma que este solemne documento debe ser colocado junto a la "Aeterni Patris", de León XIII y a la "Pascendi", de Pío X.

Entra luego en el estudio de *Il significato storico della "Humani generis"* (285), comenzando por historiar las corrientes del pensamiento moderno, para llegar a la postura de la Iglesia frente a ellas, desde el tiempo de Pío X. Concretándose ya a la "H. G." reconoce que aunque el Papa no da nombres, sería fácil a todos los familiarizados con las revistas y libros modernos, poner uno o varios nombres debajo de cada una de las tendencias o doctrinas de la "H. G." (286).

No pretende analizar la Encíclica, sino destacar los motivos esenciales, que han inspirado y vivifican la "H. G.", y que según GEMELLI son dos: Defensa del valor de la razón humana frente a todas las formas del pensamiento contemporáneo, siguiendo en esto la línea del "Syllabus" y de la "Pasendi".

Recordando que la fe

> "... no puede ser la adhesión al dogma revelado, en función de aspiraciones sujetivas o al arbitrio de la voluntad",

deduce que de ahí la "H. G." defiende el valor de la razón humana, evitando tanto una fe injustificada como la exageración del sentimiento y de la voluntad (287). Señala las enseñanzas sobre la sana filosofía y concretamente la doctrina del evolucionismo, para terminar con la defensa del orden sobrenatural, es decir, la razón iluminada por la fe (288).

---

(284) 43, 1951, 1-90.
(285) L. c., 30-40.
(286) L. c., 33.
(287) L. c., 34-36.
(288) L. c., 40. El P. GEMELLI dice, sin concretar nombres ni detalles algunos,

El P. GARRIGOU-LAGRANGE escribe sobre: *L'Encyclique "H. G." et la doctrine de Saint Thomas* (289). El célebre dominico comienza preguntándose en qué sentido la "H. G." recomienda la doctrina de Santo Tomás, y se responde, con toda claridad: "Lo hace para poner remedio al relativismo dogmático, que pretende penetrar en ciertos medios católicos; y al relativismo filosófico, que conduce a aquel." Para todos los que conozcan las polémicas anteriores a la "H. G.", en las que el profesor del "Angelicum" tomó una parte tan señera y destacada no extrañará su insistencia en este tema, en el que antes también había fundado su postura contra los innovadores (290). Expone a continuación las cualidades de la doctrina de Santo Tomás, según la "H. G.", y que compendia en estas tres: su valor metodológico, para la formación e investigación... su armonía con la revelación... y su utilidad para el verdadero progreso (291).

Explica ampliamente estos tres aspectos de la doctrina de Santo Tomás, y concluye con esta afirmación:

"Así se explica que la doctrina de Santo Tomás sea la más perfecta síntesis de verdades filosóficas y de las verdades de la fe... Y así se comprende que S. S. Pío XII en la Encíclica "H. G." especialmente recomiende la doctrina del Santo, para remediar las desviaciones, muy graves, del relativismo, que tiende a expansionarse... Santo Tomás no es tan sólo el Doctor preferido de una Orden Religiosa, o el jefe de una Escuela, entre otros muchos; él es en la Iglesia, el Doctor más autorizado, tanto en Filosofía como en Teología" (292).

Merece destacarse la ponderación y el impersonalismo con que procede el P. GARRIGOU-LAGRANGE, tan combativo y acometedor en anteriores comentarios a la "Nueva Teología". Ni una alusión a sus anteriores artículos o posturas en esta materia. Tan sólo añade unos subrayados a los textos pontificios que cita, muy expresivos, si se comparan con sus artículos anteriores, en algunos de sus más vivos ataques a la corriente innovadora. Ni una vez la nombra en este artículo, él, que fué quien la esgrimió, como grito de alerta en uno de todos conocido.

F. OLGIATI nos ofrece un extenso y nutrido artículo sobre: *Rapporti tra Storia, metafisica e religione* (293).

que pudieran darnos una impresión sobre determinados sectores ante la encíclica, que: "sappiamo benissimo che alcuni rimproveri vennero mossi alla enciclica da coloro che furono colpiti dalle sue condanne". L. c., pág. 39. Por el aspecto de las objecciones que recoge parecería que esos reproches que dice han partido de sectores más o menos católicos.

(289) Cfr.: "Riv. Filòs. Neosv.", 43 (1951), 41-48.

(290) Cfr., nuestra *Nota bibliográfica sobre la llamada Teología Nueva*, en: "Rev. Esp. Teol.", 9 (1949), 315-317; 527-546.

(291) L. c., 43.

(292) L. c., 48.

(293) L. c., 49-84.

Comienza exponiendo el Historicismo, con todas las corrientes de ideas, que se movieron en torno a él, para venir a la exposición de las nuevas tendencias, dentro del campo de la Teología, que presenta y analiza con gran objetividad, citando gran número de textos de los más expresivos, para mejor entender la controversia (294).

Fué, dice, la "H. G." la que dió la respuesta a las cuestiones más delicadas que se discutían entre unos y otros.

"Algunos afirman que la "H. G." se agota en un manojo de condenas y repulsas, y que no tiene nada más que un valor negativo. Yo me permito pensar, dice, que el reciente documento pontificio tiene un valor también positivo, de construcción, ya que no sólo se limita a descartar algunas soluciones, cuanto a las relaciones entre, metafísica, teología e historia; además sugiere otras e envita a solucionarlas" (295).

Esta relación entre metafísica, teología e historia es la idea fundamental que desarrolla Olgiati, en su largo comentario, tratando no sólo contra el historicismo, y sus pretensiones de relativizar tanto la filosofía como la teología, en nombre de exigencias históricas, sino que indica la necesidad de desarrollar la historia y el sentido histórico, en nuestro propio campo, conservando las conquistas filosófico-teológicas.

Para centrar su tema, expone y analiza el concepto de Historia, tanto en el plano filosófico, como en el religioso-teológico, dando amplísima bibliografía sobre estos puntos, de gran profundidad de contenido y análisis filosóficos, sacando sus consecuencias (296).

Sus últimas palabras resumen el resultado de su largo estudio:

"Se la "H. G." io la medito alla luce della "Mystici Corporis", essa mi appare bensi come la condanna del falso storicismo e del relativismo filosofico e teologico, ma in pari tempo, come un incitamento alla cultura nostra per la storia e soprattutto per una storia della Chiesa..." (297).

El estudio de Olgiati, restringido a un punto bien concreto de la "H. G." es de los más densos doctrinalmente de cuantos se han escrito en torno al documento pontificio. Tanto más de agradecer, cuanto la parte más agena tal vez a los ordinarios comentarios alrededor de la "H. G." es ese aspecto de las relaciones entre metafísica, teología e historia.

---

(294) L. c., 49-59.
(295) L. c., 59.
(296) L. c., 59-84.
(297) L. c., 84.

Termina el opúsculo de la Universidad Católica de Milán con una reseña de comentarios: *Dai commenti alla enciclica "H. G."*, debida a C. CALVETTI (298).

Comienza destacando unas palabras de MARROU, según las cuales, la Encíclica aprovechará más a los que han tenido que sufrir con su aparición, que a los que en ella se han alegrado; y añade, por su cuenta CALVETTI:

"Cosi esprime l'attegiamento tormentosamente ortodosso di alcuni studiosi e teologi cattolici, di fronte ai chiari ammonimenti ad alla precisa presa di posizioni del Santo Padre" (299).

Expresa su sentir ante el documento papal con estas palabras:

"Ne l'enciclica ha un carattere generico, ne parlando di alcune false posizioni il richiamo ad alcuni teologi francesi e semplicemente una ingiurosa insinuazione, ne, per tanto meno, il documento pontificio interessa unicamente una stretta cerchia di persone e di dotti, od ha un valore esclusivamente negativo, inteso soltanto a prevenire ed a condannare... Anziche a disporre ad una seria ricerca teologica, filosofica o scientifica" (300).

Reconoce que la "H. G." ha sido ocasionada por las tendencias del pensamiento católico francés, como han confesado ellos mismos; y se adentra en la presentación de algunos comentarios, señalando el de SEJOURNAS, al que fustiga por su pretensión de poner nombres y etiquetas a las tendencias, que aparecen innominadas en la "H. G." (301). CALVETTI presenta y analiza la mayor parte de los comentarios franceses ya señalados por nosotros al hablar de Francia, en Prensa, como en Revistas: SEJOURNAS, MARROU, ROUQUETTE, D'OUINCE, RICHAUD, FONTAINE, LE COUR GRANDMAISON, LABOURDETTE, BRISSAUD; citando, además, a LEVIE, FLICK, y los comentarios holandeses también recogidos por nosotros más adelante.

Para CALVETTI los destinatarios de la Encíclica, en contra de algunas opiniones más restrictivas, son "todos, proporcionalmente a sus disposiciones intelectivas (302). Mejor diríamos nosotros que los destinatarios de la "H. G." están condicionados por el contenido de sus normas, ya que las hay concretas y específicas, como las dirigidas a los profesores; y otras más amplias, pero mantenidas dentro del campo de los especia-

(298) L. c., 85-90.
(299) L. c., 85.
(300) L. c., 85-86.
(301) Cfr., supra. pág. 181 ss., donde presentamos y comentamos el artículo de SEJOURNAS.
(302) L. c., 87.

listas; por fin, otras, mucho más generales, que deben llegar a todos los fieles.

Analiza a continuación su contenido, que no sólo es negativo, sino positivo, destacando las enseñanzas referentes al valor de la razón, del Magisterio, etc.; y se pregunta si se debe considerar como un documento de tendencia conservadora, respondiendo afirmativamente si se llama conservadurismo la prohibición de rechazar las doctrinas y las ideas antiguas, reemplazándolas por ideas nuevas; pero no, si se trata de enriquecer las ideas adquiridas, con nuevas adquisiciones (303).

También se pregunta si tiene el tomismo la exclusiva de la filosofía cristiana, respondiendo con LABOURDETTE

"... que la Iglesia no confiere a esta filosofía ninguna autoridad dogmática; ni excluye la posibilidad de que otros puedan ponerse los problemas metafísicos, y resolverlos diversamente, sin dejar de estar de acuerdo con la revelación... Modificando la expresión de LABOURDETTE diría más precisamente que se pueden admitir otros sistemas filosóficos, con tal que contengan la posibilidad de la revelación, y esto porque pueden ser múltiples las soluciones que los pensadores han dado a las varias cuestiones metafísicas..." (304).

Esto es lo más notable del comentario de CALVETTI, más bien restringido a Prensa francesa, aunque cite de paso esos otros autores que ya indicamos. Por la generalidad de su título podríamos esperar algo más, sobre todo por que Italia se refiere, diciéndonos algo de lo que también allá ha comentado la Prensa.

Juicio de los comentarios de la "Revista di Filosofia Neoscolastica":

Los comentarios de la Universidad Católica de Milán de gran solidez doctrinal algunos y sobre temas interesantísimos—OLGIATI, v. gr.—, vienen a robustecer la postura italiana frente a la plena y exacta interpretación doctrinal de la "H. G.". Dos comentarios de carácter más amplio—GEMELLI y CALVETTI—, nos destacan el sentido global de la encíclica en su texto y en sus comentarios. Otros dos—GARRIGOU-LAGRANGE y OLGIATI—, se limitan a puntos concretos; el primero sobre el relativismo dogmático y el segundo sobre las relaciones de historia y teología con la metafísica. Reconocen, explícitamente, la dirección de la "H. G." contra la "Nueva Teología", que la presentan conforme a su desarrollo histórico; pero no descienden a poner nombres a las diversas doctrinas o tendencias condenadas. Destacan su importancia con palabras altamente encomiásticas—tal vez de las que más entre todos los comentarios que hemos leído—comparándola con la "Pascendi" y "Aeterni Patris", pero sin destacar la nota de rigor, aunque sí la de condenaciones de los errores.

---

(303) L. c., 88.
(304) L. c., 89-90.

Carlos Colombo, en "La Scuola Cattolica", de Milán, nos ha dado uno de los comentarios más completos y objetivos: *Il significato Teologico dell'Enciclica "Humani generis"* (305).

Colombo también se hace eco de la expectación existente antes de la aparición de la "H. G.", aunque no tanto en Italia como en Francia; y su importancia queda de relieve por tocar nada menos que la relación entre el pensamiento cristiano y la cultura moderna.

Comienza ambientando históricamente la Encíclica, y para ello se detiene en las relaciones entre la teología y la cultura moderna, cuya separación analiza y explica por el predominio crítico-científico de la cultura, por su mentalidad histórica y por su carácter individual psicológico. Recuérdese a este tenor el artículo de Selvaggi, sobre aspectos semejantes (306).

Presenta uno de los más acabados análisis que hemos leído, de la influencia de la mentalidad científica moderna dentro del campo de las verdades reliogiosas y teológicas. Así, nos dice, la mentalidad del físico le impulsa a concebir la teología como una continua aproximación a la verdad religiosa... El histórico la ve como producto de hechos contingentes, condicionados al tiempo... el psicólogo, como ligada a una experiencia espiritual (307).

Frente a todo esto, se levanta la Teología, sobre valores eternos, absolutos e inmutables. Otras dificultades provienen del carácter de la ciencia y de su método, según ya también nos han razonado Selvaggi y Masi principalmente.

Expuestas estas líneas generales se comprenderá mejor el alcance de las tentativas francesas por llevar la teología a los ambientes de la cultura moderna. Destaca en este punto los esfuerzos de Theilard de Chardin, intentando una síntesis entre ciencia y verdad religiosa, adoptando y adaptando métodos nuevos. Cita también a Thils en los esfuerzos por aproximar la historia y la teología, subrayando la doble manera de concebir el Cristianismo, como hecho histórico y como revelación, de donde se deriva el doble método de reflexión teológica... La concepción del Cristianismo como verdad, origina la elaboración especulativa de la Escolástica; pero si se considera como un hecho histórico tiene que revestirse de otros aspectos: históricos, psicológicos, fenomenológicos... (308).

---

(305) L. c., 78 (1951), 397-428.

(306) Cfr.: "La Civiltà Cattol.", 101, IV (1950), 693-707. También "Euntes..." nos da una perspectiva semejante en el artículo de Masi; y "Rev. Univ. Ottawa", 21 (1951), 307 ss.

(307) L. c., 397-400.

(308) L. c., 401-404.

Se detiene luego a exponer las relaciones entre Teología y vida espiritual, que expresa de esta manera:

"Perche una teologia sia veramente teologia quindi cioe, penetrazione amorosa dell'oggetto della fede, è necessario che in essa si stabilisca un equilibrio fra l'ispirazione della fede che l'alimenta e la formulazione concettuale che la traduce: se manca la prima, la teologia diventa speculazione astratta senza oggetto reale; se manca la seconda si avra contemplazione mistica, ma non teologia" (309).

Después se fija en las preocupaciones predominantes de los renovadores de la teología, que no es otra "che aderire alle mentalità caratteristiche della cultura moderna". Pero glosa enseguida que

... "aderire" non significa affatto assumere gli errori" (310).

Por las precedentes palabras se desprende que COLOMBO figura entre los que no entendían siempre desde el lado más incomprensivo a los innovadores. Más claro aparece esto si atendemos, por ejemplo, a su interpretación de una de las frases que más han sido criticadas a los promotores de las nuevas tendencias: la frase de BOUILLARD sobre la verdad de la teología y su actualidad, que COLOMBO *interpreta* en el sentido de que la verdadera teología tiene que ser, actual, es decir, concedida en función de los problemas y del modo de pensar de cada tiempo, bajo pena de ser ineficaz, es decir, incomprensible (311). El mismo juicio que hace de la actitud del P. GARRIGOU-LAGRANGE frente a la "Nueva Teología" es otra prueba de su espíritu comprensivo (312)

Historía también la controversia en torno a la "Nueva Teología", glosando sus principales publicaciones, y estimando que el punto de mayor fricción entre una y otra tendencia era la relación entre verdad revelada de una parte, y la metafísica escolástica, de otra. Para la tendencia conservadora, la reflexión metafísica no es sólo una exposición del dato revelado, sino su exposición definitiva; la formulación dogmática no es casual, sino la única y necesaria. La corriente innovadora, la considera contingente, casual, aunque de gran valor (313).

A continuación expone los errores y problemas, tal como los va consignando la "H. G.", destacando que la mayor preocupación era, no los

(309) L. c., 406.
(310) L. c., 407.
(311) L. c., 408, nota 15. Sobre la frase se levantó, entre otros, GARRIGOU-LAGRANGE, en: "Angelicum", 23 (1946), 126-145.
(312) Cfr., supra, nota 210, en la que reproducimos ese juicio.
(313) L. c., 409-416.

errores, sino la tendencia que se había ido formando—"il clima che si era andato formando"—.

Expuesta esta ambientación histórica, pasa a la exposición teológica de la Encíclica, a su estructura y contenido, siguiendo las líneas del documento papal, destacando el relativismo, el "irenismo" y el desprecio del Magisterio eclesiástico. En cuanto a los errores condenados tiene una observación de gran acierto, diciendo que es un gran bien que haya sido la misma Encíclica la que los haya enumerado, evitando así una atmósfera de sospechas contra toda tentativa de renovación (314).

Una de las partes más densas y valiosas del comentario de COLOMBO es el estudio que nos hace de la revelación y el dogma, de la teología y la metafísica, destacando como el pasaje más importante de toda la Encíclica aquél en que defiende las formulaciones dogmáticas, de donde, dice, se derivan tres cosas: existe una unión entre las fórmulas y los conceptos en ellas expresados... esas nociones elaboradas para tener cierta comprensión del dogma, se apoyan en conocimientos ciertos... han sido elaborados bajo la vigilancia del Magisterio... Señalando la relación entre dogma y metafísica, indica que la formulación, cualquiera que sea su origen humano, no son fruto de obra solamente tal, sino de la iluminación y guía del Espíritu Santo (315).

Según COLOMBO las aportaciones teológicas verdaderamente nuevas de la "H. G." son: la afirmación explícita de que las formulaciones dogmáticas transcienden su origen histórico; y que expresan un conocimiento real y verdadero del dato revelado, aunque no sea exhaustivo (316).

Juicio del comentario de COLOMBO:

No dudaríamos en calificarlo como el más completo y doctrinal de todos los comentarios italianos; y entre los mejores que se han publicado en torno a la "H. G.", tanto por lo completo de su visión sobre las causas del problema ciencia-fe, como por el análisis y crítica que hace de la "Nueva Teología", como ocasión del documento pontificio, con un gran sentido de comprensión frente al movimiento innovador...

En cuanto a la presentación y comentario doctrinal de la encíclica, destaca perfectamente sus puntos fundamentales, analizando los conceptos básicos del documento papal, tales como revelación, dogma, teología, historia y formulaciones dogmáticas, teniendo gran acierto en señalar como una de sus aportaciones teológicas nuevas, esa doctrina en torno a las fórmulas teológicas. Para

(314) L. c., 419-421.
(315) L. c., 422-426.
(316) L. c., 426-7.

COLOMBO es también la "Nueva Teología" objeto de condenación en la "H. G."; y siente, como ya expusieron otros comentaristas franceses e italianos—ROUQUETTE, PARENTE, etc.—, que no son sólo los errores particulares, sino todo un clima, una tendencia, lo que cae bajo las denuncias del documento pontificio. Limita su comentario a la parte teológica, con ligeras alusiones a los restantes aspectos de la encíclica.

"Divus Thomas", la revista de Piacenza, es otra de las que en Italia, se han ocupado de la "Humani generis". El título del comentario, debido al P. A. PEREGO es de los más expresivos; basta ver ya desde el primer momento el enfoque: *La "Nuova Teologia". Sguardo d'insieme alla luce dell'Enciclica "Humani generis"* (317). Este artículo es refundición de uno anterior, aparecido en la revista argentina: "Ciencia y Fe"—enero 1949—, con el título: *Nueva Teología.* Conserva las línas generales del primero añadiéndole tan sólo las aplicaciones propias de la "H. G."

El P. PEREGO desarrolla tres puntos principales: Donde nace y qué es la "Nueva teología", la polémica GARRIGOU-LAGRANGE con Monseñor SOLAGES, y algunos de los errores más importantes señalados en aquella (318).

Empieza señalando el rompimiento entre la teología y la vida, entre el hombre y Dios, para venir a las causas de esta apostasía, y al planteamiento del problema base: Cómo puede llevarse la teología al hombre moderno (319).

Es decir, cómo podría la teología volverse viva y viviente. De aquí nace la tendencia de una "Nueva Teología", esto es una teología que se adapta al hombre moderno... La "N. T." nace de la necesidad de refundir al mundo en lo divino, del que se ha separado. De esa necesidad nacen tres preocupaciones: La del método de la Teología, la atracción de las masas y la de los intelectuales (320).

En cuanto al método, se preguntaban los innovadores si esa crisis de Teología viva no podía tener su causa en un falso o inepto método... Protestantes, racionalistas y modernistas así lo habían pensado ya, acusando a la Escolástica de haber agotado la Teología con esquemas y abstracciones. A esas voces se unían la de los católicos, singularmente la del P. DANIELOU. Fruto de esa reacción había sido la teología positiva y la bíblica, naciendo además el peligro contra la especulativa, llamada "teología de las conclusiones" (321).

---

(317) L. c., 53 (1950), 436-465.
(318) L. c., 437-438.
(319) L. c., 436. En: "Ciencia y Fe", l. c., pág. 7.
(320) L. c., 437-438, l. c., 8.
(321) L. c., 438, l. c., 9.

En este punto de la nueva orientación se entroncan las dos obras de CHENÚ y CHARLIER, condenadas más tarde por el S. O. La condenación de aquellas dos obras no detiene el movimiento, y son ya varios los teólogos franceses—BOUILLARD, DANIELOU y DE LUBAC—, los que dudan del valor de la teología especulativa, para restaurar la teología viva en el mundo. La frase de DANIELOU es bien expresiva:

"La teología siente necesidad de hacer de Dios, no un objeto modificado por el raciocinio, sino un sujeto del cual el hombre moderno pueda extraer luz y vida par su actividad" (322).

En una palabra, resume PEREGO que la "N. T." nace de la desconfianza ante el abstractismo escolástico, y de la preocupación por un método más concreto para los tiempos modernos.

Sigue analizando el movimiento renovador, señalando la preocupación por la atracción de la masa, naciendo de ahí también una tendencia para aplicar con más eficacia la predicación de la divina palabra, lo que le hace pensar a PEREGO en la llamada Teología Kerigmática, aunque reconoce que es cosa distinta de la "N. T.", pero que podría ser puesta en relación con ella (323).

Juntamente con la preocupación por la masa, los hombres de la "N. T." sienten la del intelectual de hoy, apartado de la fe, y con una formación filosófica muy diversa a los esquemas abstractos de la Escolástica ¿Cómo llegar a ellos? Aquí entra la aportación de BLONDEL, con su *L'Action*, que influyó, siempre según PEREGO, grandemente sobre no pocos teólogos (324).

Hemos expuesto todas estas ideas de PEREGO por ser de gran utilidad para entender hasta qué punto los deseos de apostolado han influído en las corrientes innovadoras de la Teología, ya que a su luz se comprenden en todo su alcance aquellos textos de la "H. G.", en los que se señala el apostolado como una de las causas de las desviaciones teológicas denunciadas por el Papa (325). Se detiene luego en la disputa teológica que precedió a la "H. G.", con gran abundancia de datos y citas, y pro-

(322) L. c., 439, l. c., 10.

(323) L. c., 439, l. c., 10-11. Aunque PEREGO admite que la Teología Kerigmática es cosa distinta de la "N. T.", su frase es poco clara, por lo que debemos puntualizar que son dos movimientos si se quiere coincidentes en un objetivo—llegar eficazmente con la palabra de Dios a las masas—; pero con procedimientos distintos, y sobre todo, con posturas mentales distintas. Véanse al efecto estas frases de RAHNER uno de los más caracterizados promotores de la Teología Kerigmática: "Tanto éste como todos los demás ensayos de una Teología Kerigmática: no son una oposición a la Teología científica ni un sustituto a la Teología escolástica". Cfr.: nuestra reseña de RAHNER en: "Rev. Esp. Teol.", 12 (1952), 267-270.

(324) L. c., 442-444, l. c., 11.

(325) Esta visión apostólica se echa de menos, ya que queda la impresión de que sus promotores eran personas de otras tendencias y sentir personal.

fundo conocimiento de las corrientes de una y otra parte. Pero no nos detenemos en estas consideraciones, por ser ya poco menos que lugar común de casi todos los comentarios de la "H. G." (326).

La disputa, tan agria y enconada en algunos momentos y autores, ha sido solucionada por la "H. G." que, dice PEREGO:

"... nella sostanza dia la ragione al P. GARRIGOU; essa infatti condanna tutti gli errori denunciati da lui e fa anche menzione degli ereticali clandestinamente distributi tra seminaristi, clero e laici" (327).

En la tercera parte de su comentario PEREGO trata las principales desviaciones de la "N. T.", que centra en su desviación y desconfianza del Tomismo en la cuestión del sobrenatural, el relativismo dogmático, y el irenismo. Todos estos puntos, tan fielmente recogidos entre los errores o desviaciones por la "H. G." aparecen ya en la primera versión de este artículo de PEREGO, anterior, como dijimos a la Encíclica, y a los cuales sólo ha tenido que añadir algunos datos concretos de las enseñanzas del documento papal (328).

Una nota digna de ponderación da PEREGO cuando se plantea la cuestión de, si no obstante la "H. G.", tiene algo de positivo y bueno la "N. T." Pregunta delicada, dice, por el peligro de ser mal interpretada. Pero responde

"que no se puede menos de reconocer un elemento positivo en la tendencia y en el ansia del movimiento a algo nuevo y moderno... Se debe admitir, aunque no exagerando, que no pocas veces la enseñanza de la teología, oralmente o por escrito, toma el aspecto de un disco que se repite excesivamente, sin que la doctrina se haga nueva y actual en boca de sus portadores. Subrayar por lo tanto en el trabajo moderno la impelente necesidad de prepararse mejor a la lucha, acercándose a las fuentes riquísimas de la Escritura y de los Padres, aprendiendo de los últimos la frescura del método, sin despreciar o disminuir el valor formativo de la Escolástica, especialmente de Santo Tomás, es sin duda un gran mérito, que es lealtad reconocer" (329).

Termina su largo comentario con unas conclusiones, en las que destaca la parte positiva y la negativa de todo el movimiento, entre las primeras: la urgencia de un renacimiento teológico, la utilidad de volver a las fuentes y de no perder el contacto con la vida, aprovechando los métodos y progresos científicos. Como se ve, todos estos puntos están per-

(326) L. c., 444-448; l. c., 13-18.
(327) L. c., 448. Ya hicimos notar esta misma observación en favor de GARRIGOU en PARENTE, supra, nota 210, y en COLOMBO, supra, pág. 235 ss.
(328) L. c., 449-460, l. c., 19-25.
(329) L. c., 460.

fectamente recogidos en la "H. G.". En cambio, no admite el sentido de desconfianza de la Escolástica y de la Teología especulativa, el afán por la filosofía moderna, la utopía del relativismo dogmático, el "irenismo", la repugnancia de la naturaleza pura, el evolucionismo, y el escándalo doctrinal de las hojas clandestinas (330) :

Juicio del comentario de PEREGO:

El artículo de PEREGO, anterior en su primera versión, a la "H. G.", es de todos los comentarios, el que más puntos ha visto confirmados por la autoridad del Magisterio eclesiástico. Podríamos decir que su visión ha sido la visión de la encíclica.

Tiene, además, la nota peculiar de ser, entre todos los que hemos podido consultar, el único que concreta las enseñanzas y condenaciones de la encíclica con nombres de autores y de obras, entre los comentadores jesuítas del documento papal, ya que ni los franceses ni los italianos—a excepción de él—, ni los españoles, se adentran en esa parte, delicada indiscutiblemente. Tal vez el hecho de ser su artículo refundición de uno anterior a la encíclica explique la excepción... Esa absoluta inhibición en dar nombres, en los dos sectores más directamente interesados en las cuestiones dirimidas por la "H. G."—los comentadores dominicos también se inhiben—, nos ha hecho pensar en posibles normas superiores, tendentes a evitar exasperaciones, dado lo enconado de las controversias anteriores, entre teólogos de ambos bandos.

PEREGO, es, a nuestro juicio, el que más completamente ha señalado las inquietudes apostólicas de los innovadores—otro detalle también recogido por el documento papal—, prestando así un gran servicio a la mejor inteligencia de las tendencias y de las causas de que habla la encíclica.

El único, también, que después de la "H. G." ha destacado algún aspecto digno de alabanza en la tendencia de la "N. T.". Sus conclusiones, anteriores a la encíclica, han sido totalmente confirmadas por la autoridad del Magisterio.

Dos grandes revistas eclesiásticas, de carácter internacional, aunque publicadas en Roma hemos de registrar a continuación. En ellas tenemos trabajos de notable interés, además, por sus autores.

---

(330) L. c., 461-462, l. c., 26-28. Merece destacarse que la revista "Div. Thomas" de la que hemos extractado este artículo de PEREGO, después de presentar en su sección *Rerum Nuntii* la "Humani generis", con una breve esquematización de la misma, la considera "*gravissimae haec litterae*". Detalle que señalamos para poner de relieve esa diversa visión del documento papal a un lado y otro de los alpes franco-italianos.

Tenemos anotados otros comentarios italianos a la "H. G.", que no hemos podido examinar: C. MAZZANTINI: *Considerazioni sopra l'enciclica "H. G."*, en: "Giornale di Metafisica", gen-feb., 1951. A. CARLINI: *Riflessioni di un filosofo sull'enciclica "H. G."*, en: "Studium", oct. 1950. VASSA, A., *L'enciclica "Humani generis" e le "deviazioni" teologiche contemporanee*, en: "Riv. Crist. Stor. Filos.", 6 (1951), 55-58. "Sapientia", revista tomista de Filosofía, también publicó en su núm. 18, de 1950 un Comentario filosófico de la "H. G.", insistiendo en dos puntos básicos: defensa de la razón y defensa del Magisterio. Cfr.: "Euntes Docete", 1-2 (1951), pág. 249.

. Uno de los comentaristas que más interés pueden despertar, dada su posición frente al movimiento innovador de la Teología, es el P. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., sostenida precisamente desde las páginas de la revista "Angelicum", desde las que ya hemos dicho dió la voz de alarma contra la "Nueva Teología". Y su esperado comentario a la Encíclica apareció en el número de enero-marzo de 1951 del mencionado órgano del "Angelicum": *La structure de l'Encyclique "Humani generis"*—28, 1951, 3-17—.

Comienza destacando su objetivo al comentar la Encíclica, que no es el de hacer un simple análisis de la misma, sino, según sus palabras,

"... il s'agit de méttre en relief l'erreur principale dont toutes les autres dérivent... Or lorqu'on examine philosophiquement et théologiquement cette Encyclique, on voit que l'erreur fondamentale qu'elle condamne est le relativisme philosophique, qui conduit au relativisme dogmatique". L. c., pág. 3.

Basta recordar los artículos del comentarista, anteriores a la Encíclica, para ver la concordancia entre aquellos comentarios y estas glosas del "Angelicum". Expone a continuación el relativismo contemporáneo y los diversos dogmas, y señala cómo reaparece ese relativismo en ciertos ensayos de la "Teología Nueva", repasando a este propósito muchos de los puntos ya antes impugnados o defendidos por el P. GARRIGOU- LAGRANGE:

"Le relativisme contemporaine dans le domaine religieux est surtout apparu dans les aplications du surnaturel, le mystére de l'Incarnation, celui de la Rédemption, celui de l'Eucharistie." L. c., pág. 7.

Como nota digna de destacarse en el comentario de GARRIGOU-LAGRANGE hemos de señalar que es el más explícito entre todos los franceses en afirmar que la encíclica

"... elle ne met pas seulement en garde contre des tendences dangereuses, elle condamne plusiers erreurs, en reconnaissante la légitime liberté des sciences dans leur propre domaine". L. c., pág. 8.

Como haremos destacar en el juicio de conjunto sobre los comentaristas franceses, hay entre ellos una tendencia general—el P. GARRIGOU-LAGRANGE es una excepción—a considerar la Encíclica como una "misse en garde" contra los errores; pero sin destacar las condenaciones efectivas contra ellos. Luego pasa a exponer las enseñanzas del documento papal sobre el mismo relativismo teológico, para venir a concretar sus afirmaciones en orden a cada uno de los puntos más discutidos, con las mismas palabras de la Encíclica, para concluir recalcando una vez más

"... que l'Encyclique ne se contente pas de mettre en garde contre des tendences dangereuses. Elle condamne des erreurs, surtout le relativisme philosophique et dogmatique, et plusiers des ses suites, notamment l'erreur qui déforme la vrai notion de gratuité du surnaturel, et l'hypothese polygeniste inconciliable avec la foi". L. c., pág. 14.

Termina con otras consideraciones sobre la legítima libertad de las ciencias que no viene suprimida por el ejercicio del Magisterio eclesiástico, siempre que cada una sea fiel a sus principios y métodos.

Como ya hicimos notar al presentar entre los comentaristas de la "Rivista di Filosofia Neoscolastica" un artículo del P. GARRIGOU, su postura como glosador de la "Humani generis" es totalmente diversa a su actitud como polemista contra las corrientes innovadoras de la Teología. Ahora gana en serenidad de análisis y equilibrio de expresiones todo lo que antes abundó en ardor combativo. Tal vez él hubiera podido aportar datos muy valiosos para la plena interpretación del documento papal; pero sus comentarios se mantienen en una línea demasiado general.

Otra revista cuyo sentir en torno a la "Humani generis" no podemos dejar de percibir es "Gregorianum", de Roma, aunque ella, igual que "Angelicum", no pueda propiamente ser clasificada en sentido nacional estricto, sino más bien católico o internacional. De ambos comentarios de "Gregorianum" se hizo eco "L'Osservat. Rom." en su número de 1 de febrero de 1951.

En el número 4 del año 1950—v. 31, 1950, p. 526-539 y 540-561—, tenemos dos comentarios enjundiosos a la "Humani generis". *Les leçons de l'Encyclique "Humani generis"*, es el primero, debido al P. C. BOYER, S. J. El autor, veterano paladín contra las novedades que precedieron al documento papal, señala cómo algunos han minimizado el sentido de la Encíclica y otros lo han desnaturalizado, expresando su sentir con estas palabras:

"L'encyclique est intervenue résolument dans les questions les plus vives de la théologie contemporaine. Elle a dissipé le malaise qui pesait depuis quelques années. Elle l'a fait sans blesser les personnes, mais avec une précision parfaite", l. c., p. 426.

Afirma que se cree obligado a imitar al Padre Santo omitiendo el nombrar los escritos en los que se contienen las tendencias y errores condenados, destacando cómo entre los teólogos la Encíclica no ha encontrado nada más que docilidad, l. c., pág. 526. En este aspecto el P. BOYER sigue la línea de los comentaristas franceses y de aquellos sec-

tores más directamente interesados en las contiendas previas a la Encíclica, según en otro lugar anotamos. Sin embargo, no creemos que exista una obligación de seguir en estos detalles el plan del Papa, ya que los motivos y fines son muy diversos en el Magisterio y en los comentaristas.

En la primera parte toca todos los puntos del documento pontificio, según es casi normal en todos los expositores, sin que haya aspecto particular que debamos destacar, l. c., p. 527-531. Refiriéndose a los errores tocados directamente por la "Humani generis", afirma:

"Enonçons—en la proposition contradictoire et nous aurons autant de verités confirmées au même precisées par l'encyclique." L. c., p. 531.

A continuación lo hace él mismo:

"La raison humaine peut démontrer sans l'áide de la révélation et de la grace l'existence d'un Dieu personnel; le monde a commencé; la creation n'etait pás nécessaire; Dieu connait de toute eternité avec certitude les actes libres des hommes; les anges sont des créatures personnelles; la matiére dîffere essentiellement de l'esprit; la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est l'effet de la transubstantiation." L. c., p. 531.

Destaca luego la afirmación en torno a la gratuidad del orden sobrenatural, señalando que ningún documento hasta ahora la había precisado tan exactamente, aunque reconociendo que la "Pascendi" al excluir toda exigencia del sobrenatural dice equivalentemente la misma cosa, l. c., p. 532.

Al señalar la doctrina en torno al evolucionismo destaca la frase empleada por el documento, que no es simplemente "ex bruto", sino "ex jam existente ac vivente materia", con la que piensa el comentarista se quiere dar a entender que aun en el caso de que el cuerpo del hombre viniese por evolución, no sería en el mismo sentido que los demás, sino con la intervención inmediata y principal de Dios mismo, infundiendo en la materia viva la virtud de formar un cuerpo humano, l. c., p. 532. Esta observación, en la que no suelen coincidir los comentaristas, la estimamos de gran valor, y fundada en el mismo texto papal.

En cuanto al poligenismo hace notar que

"... la rédaction de l'encyclique est telle quéelle n'exclut pas l'hypothese de l'existence de préadamites..." L. c., p. 533.

Lo que hay necesariamente que admitir es que todos los hombres descienden de un mismo tronco... La razón fundamental de esta afirma-

ción se encuentra en la doctrina del pecado original, tal como se halla en la Escritura y los Concilios la han fijado. Consiguientemente concluye el P. Boyer:

"Il n'y a pas moyen de s'accorder avec le polygénisme... Ce serait certaiment trahir la pensée du Saint-Pere que de voir dans la formule: cum nequaquam appareat une porte laissée entr'ouverte pour une direction differente en un temps futur. Le polygénisme, tel qu'il est défini, dans l'encyclique, est définitivement écarté." L. c., p. 533.

En la interpretación de este discutido pasaje de la Encíclica el P. Boyer disiente diametralmente del P. Alonso y otros; y sigue en armonía con todo el resto de los comentaristas, no sólo en rechazar el poligenismo, sino en señalar que es la doctrina teológica del pecado original la que se invoca para ello.

Después de señalar algún otro punto en las enseñanzas teológicas de la "Humani generis", pasa el P. Boyer a presentar las aportaciones filosóficas, siendo la primera la referente a la capacidad de la razón natural para demostrar la existencia de Dios y el origen divino de la religión cristiana. Pero aclara enseguida que la Encíclica no enseña que de hecho la razón haya sido dejada a sus solas fuerzas naturales en la búsqueda de la verdadera religión..., l. c., p. 535.

Señala como uno de los pensamientos directrices de la Encíclica cuanto afirma el Papa en orden a la sana filosofía, distinguiendo cuanto se refiere a todos los cristianos o solamente se determina para los clérigos, exponiendo a este efecto tanto lo referente a la doctrina de Santo Tomás como la defensa de la filosofía perenne de las imputaciones que se le hacen, y que recoge la "Humani generis", l. c., p. 535-538.

Termina el comentario del P. Boyer señalando el "carácter de urgencia" de la Encíclica, acentuado en la solemne recomendación hecha a obispos y superiores religiosos para evitar de todos los modos que las opiniones condenadas sean sostenidas. De todas las lecciones de la "Humani generis", añade, la más frecuentemente repetida es aquella de la obediencia filial al Magisterio, establecido por Jesucristo en la Iglesia, l. c., p. 539.

El P. F. Asensio, S. J., es el otro comentarista que nos ofrece desde "Gregorianum" unas acertadas consideraciones sobre el documento de Pío XII: *La Encíclica "Humani generis" y la Escritura*, l. c., 31, 1950, 540-561.

Como su título lo hace esperar el P. Asensio se limita a las cuestiones escriturísticas contenidas en la Encíclica, partiendo en su comentario de la correción que pone la "Humani generis" a la Carta al Cardenal

Suhard, ya que algunos apoyados en ella, dice, fueron demasiado lejos, l. c., p. 540. Divide sus glosas en los puntos siguientes: *Escritura e historia,* en cuyo apartado recoge la triple acusación del Papa contra el desenfoque dado a la Carta referida: audacia en traspasar los límites y cautelas puestos por la Iglesia; estilo demasiado libre en interpretar los Libros históricos del A. T.; y la sinrazón de apoyarse para ello en la antes mencionada Carta, l. c., p. 540-541. Expone, luego, todo el alcance doctrinal de la Encíclica en este sentido, l. c., p. 541-546. *Escritura y ciencias naturales* es el segundo apartado del comentario que presentamos, empezando por señalar el principio general sentado por la Encíclica sobre la posición del católico frente a las ciencias llamadas positivas, según se trate de hechos demostrados, de meras hipótesis que de un modo o de otro rocen doctrinas de la Escritura o Tradición, l. c., pág. 546. Este principio general tiene, según el P. ASENSIO una triple aplicación: "Encuentro de las ciencias históricas con los once primeros capítulos del Génesis y con los Libros históricos del A. Testamento; de las ciencias biológicas con los dos primeros capítulos del Génesis; de las ciencias antropológicas con los dos primeros capítulos", l. c., p. 547. Según esta división, pasa a exponer la *Escritura y evolucionismo,* ya que antes lo ha hecho con la historia. La doctrina anteriormente expuesta por Pío XII—30 de nov. de 1941 ante la P. Academia de las Ciencias—, queda ahora solemnemente sancionada, pero señalando el comentarista, según lo hace la Encíclica, que no siempre se ha guardado el equilibrio ante esta libertad concedida frente al evolucionismo mitigado, ya que algunos proceden con temeraria audacia como si se tratase de un hecho cierto en absoluto y demostrado, l. c., p. 548-549. Con todo, concluye, el evolucionismo, con todas las salvedades fijadas por la Encíclica, queda en el campo del libre estudio y de la libre discusión. *Escritura y poligenismo.* En este apartado señala el comentarista el corte de la libertad a los hijos de la Iglesia, manteniendo la Encíclica una posición cerrada, siendo obligatorio el silencio para los católicos y señalando el comentarista la uniformidad de las enseñanzas papales en este sentido con la Carta al Cardenal Suhard, l. c., p. 550-551. *Escritura y autoridad divina* es otro de los puntos destacados por el P. ASENSIO, apuntando los errores contrarios, todos en detrimento de la autoridad divina de la Sagrada Escritura, l. c., p. 551-552. *Escritura e inspiración-inerrancia* y *Escritura y hermenéutica* forman otros tantos puntos del comentario de "Gregorianum", l. c., p. 553-558, que el P. ASENSIO pone de relieve, relacionando sus enseñanzas con las doctrinas de las Encíclicas anteriores, singularmente con la "Divino afflante Spiritu" del mismo Pío XII, de modo especial cuanto se refiere al sentido literal y al sentido espiritual

y simbólico, conforme a las doctrinas de aquellas anteriores Encíclicas, l. c., p. 558. Termina su comentario el P. ASENSIO con un apartado sobre la *Escritura y Magisterio*, afirmando la insistencia de la "Humani generis" en este aspecto del Magisterio, aunque él no lo aborda ampliamente por haberse restringido su comentario a los puntos bíblicos de la Encíclica, l. c., p. 558-560. Concluye sus glosas señalando que la voz de Pío XII es voz de alerta con que a Obispos y Superiores religiosos se pone en tensa vela por el bien de los fieles; voz de mando con que a profesores y estudiosos se llama a la investigación..., etc., l. c., p. 560-561. No cita nombres ni obras, en lo que el P. ASENSIO sigue la ya señalada pauta de los comentaristas franceses y de las revistas más interesadas en las disputas anteriores a la "Humani generis". Su estudio, pues, no nos da una visión nueva, sino en todo coincidente con los demás. Frete a la discutida fórmula con que se rechaza el poligenismo, nada dice, pero se define en favor de la sentencia que le niega absolutamente compatibilidad con la doctrina católica, ya que la presenta como posición cerrada, sin atenuantes.

Cerremos los comentarios de revistas italianas con el aparecido en "Nuova Antologia", 86 (1951), 56-72: *L'Enciclica "Humani generis" e la dottrina dell'evoluzione*, del que es autor EZIO FLORI. Como indica su título, el comentarista se limita al problema evolucionista. Después de presentar la Carta de la P. C. BÍBLICA al Cardenal SUHARD, y explicar su recto sentido, concluye:

"L'enciclica Humani generis, pertanto, rappresenta a nostro avviso, un deciso e tempistico superamento di posizioni rivelatesi ormai arretrate." l. c., p. 59.

Presenta luego algunos de los más notables tratadistas que se han ocupado del problema de la evolución, desde FOGAZZARO (1891) hasta LEONARDI, pasando por ROSMINI, p. 62-63, MARCOZI, p. 66-68, Cardenal RUFFINI, p. 68-69, más otros varios, cuyas doctrinas va resumiendo en torno al tema, poniendo especial interés en señalar su no repugnancia con la doctrina católica. A este propósito destaca entre otros textos, estas palabras de LEONARDI:

"Nessun dato scientifico, degno di questo nome ci impedisce di credere che ciò che ha vita sulla Terra sia dovuto direttamente o mediatamente all'azione divina." l. c., p. 71.

El comentario de FLORI es menos original que el del profesor belga MULLER, que presentamos más adelante. Pero tiene particular interés por ser una especie de "boletín crítico-bibliográfico" sobre el problema

evolucionista. Sus afirmaciones son también más moderadas que las del profesor de Lovaina, y nos da numerosas citas de obras y autores sobre el tema.

C) COMENTARIOS DOCTRINALES DE ESPAÑA

Las Revistas españolas, lo mismo las de investigación que las divulgadoras o de alta cultura, se ha hecho eco, con diversos comentarios, generales o específicos, del documento papal. Su calidad y su número son más de detacar si recordamos que nuestra patria estuvo agena a las disputas previas, que solo repercutieron entre nosotros a través de la IX Semana Española de Teología, cuyo tema central fué precisamente estudiar la "Nueva Teología, y en la que se puso de manifiesto cómo la actitud casi unánime—con leves matices discrepantes—fué de rechazo para las tendencias innovadoras. Ya hemos señalado anteriormente cómo para ciertos glosadores de la "H. G.", ésta había sido poco menos que forzada por el integrismo español, impugnador de algunos prohombres de la "N. T.", según las curiosas interpretaciones de SEJOURNAS (331).

a) *Comentarios generales y teológicos:*

Nuestras propias "Revista Española de Teología", así como "Estudios Bíblicos", ambas de nuestro Instituto, han dedicado varios artículos al documento papal

El P. BERNARDO MONSEGÚ ha publicado un amplio comentario: ***En torno a la Encíclica "Humani generis"*** (332). Destaca el P. MONSEGÚ la repercusión romana del documento, al que llama, citando palabras del P. CICCHITO, hito en la orientación de los estudios filosóficos y teológicos, así como la confirmación que reporta al acierto de nuestra IX Semana Española de Teología, cuyo tema fué la "Teología Nueva", ya que hubo, dice el comentarista, censores que nos creyeron azotando fantasmas, unos; y demasiado susceptibles otros, por las cosas entonces dichas (333).

Señala cómo la Encíclica va "contra el espíritu de novedad mal dirigido o controlado que en algunos cultivadores de las ciencias eclesiásticas modernamente se advierte", espíritu que tiene diversas manifestaciones, concretando la actitud irénica, con su doble cara: menos-

(331) Cfr., supra, pág 182.
(332) Cfr.: "Rev. Esp. Teol.", 11 (1951), 81-103.
(333) L. c., 81-83.

precio para lo tradicional, simpatía y culto hacia lo nuevo (334). Adentrándose en el análisis de la "H. G.", presenta el marco y génesis de la actitud mental del pensamiento católico en ese sector de actitud irénica, tan influenciado por las corrientes filosóficas modernas, entre las que se detiene en el existencialismo. Analiza luego la teología, en su relación con los diversos sistemas filosóficos, que aun siendo diversos, pueden llevar a la inteligencia de una misma verdad, como lo prueba con el caso de San Agustín y Santo Tomás (335).

Entra luego en el estudio de las influencias filosóficas modernas en la Teología y su problemática, poniendo el Papa en guardia contra la demasiada subordinación de estas a la problemática filosófica de nuestro tiempo. Pasa luego a poner de relieve cómo se enlazan el relativismo filosófico con el teológico, hasta el punto que uno lleva al otro. Señala lo denso de las formulaciones escolásticas, tal como la "H. G." las señala (336).

Especificando las opiniones reprobables y reprobadas por la "H. G.", destaca

> "... la pretensión de estudiar la doctrina revelada con arreglo a métodos tan positivos que la teología viene a ser equiparada con una ciencia puramente histórica, atenta sólo al estudio de las fuentes, sin preocuparse mucho de lo que en torno a ella haya dicho el Magisterio" (337).

Señala las falsas direcciones que se refieren a la Sagrada Escritura y su interpretación, así como los frutos venenosos que la misma "H. G." nos indica. Así mismo hace ver la doctrina de la Encíclica en lo que se refiere a la parte del entendimiento y la voluntad en el asentimiento de las verdades de fe.

Entre las conclusiones capitales derivadas de la "H. G." hace notar dos: El Papa reprueba la afirmación de que la teología especulativa carece de valor científico; y la actitud de orgullosa independencia o menosprecio frente a la teología tradicional (338). Por consecuencia el Papa aprueba y reconoce el valor de la teología especulativa

> "... que partiendo del dato revelado y sirviéndose de principios y nociones que la humana razón alcanza por sí misma como verdaderos, puede llegar y ha llegado a un conocimiento más pleno y a una formulación dogmática a veces definitiva de la verdad revelada".

---

(334) L. c., pág. 84-85.
(335) L. c., 88-90.
(336) L. c., 90-94.
(337) L. c., 94.
(338) L. c., 96-97.

Otra de las conclusiones deducidas es en favor de la filosofía perenne, y en contra de las otras filosofías erradas, negadoras de los asertos de aquella. Sigue luego concretando los demás puntos de condena o de alerta que da la Encíclica para las demás actitudes filosóficas contemporáneas, así como frente a los errores modernos (339).

Concluye el P. MONSEGÚ con un "guión final", en el que recomienda una amplia comprensión para llegar, por diversos métodos, a la inteligencia del dato revelado.

Su "carácter, dice, y las condiciones en que se nos presenta el depósito de la revelación están "a priori" en contra de todo exclusivismo metodológico en la ventilación de las cuestiones teológicas" (340).

Juicio del comentario del P. MONSEGÚ:

Se limita a presentar, en términos generales, la encíclica señalando los puntos principipales. Se abstiene de dar nombre a las corrientes condenadas, y no entra en el estudio y significado histórico del movimiento precursor para mejor localizar el documento papal, aunque alude a él, al principio, en la referencia a la Semana Teológica, en que se expuso la Nueva Teología. Como análisis de conjunto es de gran valor para la inteligencia de la "H. G."

En "Revista Española de Teología" y en "Estudios Bíblicos" también hemos contribuído, por nuestra parte, a la difusión del documento papal, publicando una amplia *Nota informativo-bibliográfica sobre la "H. G."*, según los datos que iban llegando a nuestras manos, destacando sobre todo, la resonancia de la Prensa y las adhesiones, dirigidas desde las diversas partes del mundo, con motivo de la publicación de la Encíclica, al Romano Pontífice. Como muchos de aquellos datos han quedado integrados en este estudio, nos dispensamos de un más amplio comentario sobre los mismos (341).

El P. ITURRIOZ, *en* "Razón y Fe", ha publicado un artículo titulado: *Nueva Teología: actitud de la Iglesia* (342). Alude a su anterior estudio en torno al tema de la "N. T.", en el que exprofeso omitió juicio acerca del movimiento, en espera—cierta ya entonces, dice, por los in-

---

(339) L. c., 97-99.
(340) L. c., 99-103.
(341) Cfr.: "Rev. Esp. Teol.", 11 (1951), 171-184; 311-339. "Estd. Bibl.", 10 (1951). 81-96; 217-239.
(342) L. c., 142 (1950), 485-504. Sobre la *"Nueva Teología": su actitud histórica, filosófica, teológica*, escribió ya el mismo P. ITURRIOZ, en "Razón y Fe", enero (1950). 43-67, un artículo que OLGIATI considera de lo más serio y sereno publicado en torno a "N. T." Cfr.: "Riv. Filos. Neosc.", 43 (1951), 57, nota 2.

formes que poseíamos—, a que la Iglesia hablara: "El Sumo Pontífice—añade—ha hablado. Indudablemente la circunstancia veraniega del mes de agosto ha sido buscada de intento.

Un documento de alcances tan varios, amplios y profundos como los de la encíclica "Humani generis", promulgado en pleno curso académico, pudiera haber provocado reacciones inmediatas, peligrosas, sin duda, por su misma existencia, pero más por lo repentino del golpe restrictivo. Para cuando las Facultades Eclesiásticas reanuden sus actividades en el curso de 1950-1951 los espíritus afectados habrán podido reflexionar y sosegarse para iniciar las nuevas tareas bajo la luz serena del Vaticano (343).

En las precedentes palabras del P. Iturrioz queda de relieve la transcendencia que había de tener la "H. G." y las posibles reacciones que habían de levantarse.

Añade a continuación que no puede hablarse de una encíclica sobre la "Nueva Teología. Rebasa el documento los límites de ésta por ambos extremos, para atender a algunas falsas opiniones que amenazan minar y arruinar los fundamentos de la doctrina católica. Con todo, una lectura seria y atenta del documento, persuade de que su núcleo fundamental está dedicado a las falsas opiniones que dentro de la Iglesia, comienzan a circular, y de entre ellas se hace cuenta muy minuciosa de las orientaciones que entretejen la actitud básica de la "Nueva Teología" (344).

El comentarista hace notar que la "H. G." es una *enérgica denuncia* de los errores y dañadas tendencias doctrinales, aunque destacando la caridad del Papa para unos hombres, que sin duda, han laborado de buena fe al servicio de la Iglesia. Añade que las últimas líneas de la Carta imprimen a toda ella un tono más de advertencia preventiva que de represión y anatema (345).

Se adentra luego el P. Iturrioz en la exposición del texto del documento papal, empezando por destacar el error que late y se difunde fuera del redil de Cristo, para venir a las influencias dentro de la Iglesia, singularmente en el campo de la Teología, Magisterio eclesiástico y filosofía, para concluir con la parte dedicada a errores bíblicos. Estima que la simple distinción terminológica de filosofía sana, filosofía cristiana, tradicional, escolástica y tomista es un asunto delicado. Concluye calificando la Encíclica de orientadora, en estos momentos de confusionismo ideológico.

(343) L. c., 486.
(344) L. c., 486.
(345) L. c., 487.

Juicio del comentario del P. ITURRIOZ:

Es sereno y objetivo en el enfoque de la encíclica hacia las corrientes innovadoras del sector de la "Nueva Teología", aunque no se encierre solamente en ella. No da nombres de autores, en concreto, si bien ya se entiende la proyección de las enseñanzas de la "H. G.", por sus anteriores palabras sobre la "Nueva Teología". La considera enérgica denuncia de los errores, aunque luego mitiga un tanto su expresión al considerarla como advertencia preventiva, más que como reprensión y anatema.

"Estudios Eclesiásticos" es otra de las revistas españolas, que ha dedicado un amplio comentario por la pluma del P. SAGÜÉS al documento papal: *La Encíclica "H. G." Avances Teológicos* (346). Para el P. SAGÜÉS el acontecimiento también era esperado. "Sus palabras, dice, refiriéndose al documento de Pío XII, más que una acusación y una condenación, son un grito de alarma y una llamada preventiva" (347). Pero, con todo, estima que hasta el

"... final de la encíclica resuena y aun se acrecienta, el tono de severidad y de santa intransigencia ante el error... Junto a la nota de intransigencia hay otras dos que dominan en toda la encíclica: encendido aliento a la tarea del progreso de las ciencias eclesiásticas, pero con prudente cautela" (348).

El P. SAGÜÉS va destacando por igual el tono de severidad y el tono de la voz paternal:

"En la encíclica cada letra es el eco de una voz paternal, suave en los tonos, moderada en las fórmulas, pero intransigente con la indiscreta novedad, firme y severa en la admonición y desembarazada para mandar a los obispos" (349).

También este ilustre comentarista estima que la "H. G.", no se puede decir que vaya contra la "Nueva Teología", si por ella se entiende un sistema doctrinal determinado, ya que la "N. T." es más una tendencia, un afán innovador que un conjunto de líneas precisas; pero si por "N. T." se entiende ese conjunto de actitudes peligrosas o erróneas, esparcidas entre católicos, aunque no todas sean sostenidas por los mismos autores ni con las mismas intenciones, entonces la señala por blanco y objetivo de la Encíclica (350).

Para el P. SAGÜÉS la Encíclica se parece más a un "Syllabus", en él que se tocan muchas ideas, a veces muy dispares—Escritura, Teología, Filosofía—, presentando así su carácter, ejemplo único entre los docu-

(346) Cfr. L. c., 25 (1951), 147-180.
(347) L. c., 147-148.
(348) L. c., 179.
(349) L. c., 148.
(350) L. c., 148, nota 3.

mentos del Magisterio. Su sentido es de gran relieve positivo, no sólo porque la reprobación de muchas ideas supone la formal consagración implícita de las ideas contrarias, sino, además, porque da luz doctrinal... Es, pues, concluye el P. SAGÜÉS, un documento de gran avance teológico (351).

Entresacadas estas apreciaciones de tipo general, que nos dan la impresión del comentarista acerca del documento pontificio, pasemos a señalar su línea de exposición, que es el mismo orden de las ideas, que nos va ofreciendo la "H. G.".

Así nos va glosando de paso las enseñanzas del Papa sobre la filosofía, tal como la concreta la primera parte de la "H. G.". Se adentra luego en la parte teológica, señalando la cuestión del método en Teología, y a continuación la defensa de la terminología teológica, sin especiales puntos personales, tan sólo exponiendo las doctrinas de la Encíclica (352).

Especial anotación merece la parte dedicada a la Teología y el Magisterio, ya que nos dice el P. SAGÜÉS que

> ... la "H. G." proclama sus prerrogativas con una energía acaso desconocida anteriormente. Es acaso la idea más subrayada, que se repite sin cesar como un motivo fundamental... Ahora con cierta novedad se precisa la relación de teólogos con él... Del principio enfáticamente acentuado y más tarde repetido, de que al Magisterio, Cristo ha encomendado la guarda y la interpretación auténtica del depósito de la revelación, se saca como consecuencia una verdad muy conocida, y contenida en otras afirmaciones papales... pero "ahora propuesta con una fórmula novísima, creemos, en los documentos pontificios, aunque no en los teólogos" (353).

Se refiere el comentarista a la declaración papal sobre la regla próxima y universal de la verdad para todo teólogo: el Magisterio.

Destaca el P. SAGÜÉS que

> "... nunca se había propuesto tan explícitamente y en términos tan amplios, la doctrina de la actitud obligada ante las encíclicas y del asentimiento que exigen" (354).

---

(351) L. c., 148-149.
(352) L. c., 149-155.
(353) L. c., 155-156. También el P. FILOGRASI se expresa en ese sentido: "Quanto sopra si è affermato sul magistero della Chiesa quale norma e regola prossima di cede è communmente insegnato nelle scuole cattoliche. E l'enciclica "Humani generis", ha fatto suo quest'insegnamento, che, a quanto sembra, ora per la prima volta, s'inserisce in un documento dottrinale, tanto grave, direttamente emanante del Sommo Pontifice." Cfr.: "La Civil. Catt". 102, III (1951), 147. Asimismo ve en este tema ideas no exactas de la "Nueva Teología".
(354) L. c., 156-158.

Después de exponer otros puntos del Magisterio y sus funciones, termina esta parte de sus comentarios:

"No será fácil hallar un documento papal en que tan de intento y tan al detalle se pongan las relaciones del teólogo con aquel, con enseñanzas tan profundas y tan prácticas, tan ensalzadoras de su misión y tan orientadoras en sus límites y en sus ambiciones, tan sensatamente moderadoras y de tanto estímulo. Ni es, con todo, que en esa doctrina haya, fuera de su pormenizadora aplicación a las necesidades de hoy, algún aspecto sustancialmente nuevo, no incluído formal o virtualmente en la enseñanza más común de los doctores" (355).

Concluye esta parte con una breve relación del contenido bíblico de la "H. G."

Mucho más interés ofrece la parte dedicada a señalar las novedades teológicas, lo que ofrece ocasión al comentarista para concretar lo que llama verdaderos avances teológicos. Después de enumerar los errores que el Papa señala en los diversos tratados teológicos, se fija de modo especial en lo referente al orden sobrenatural, para destacar la posibilidad del estado de naturaleza pura con estas palabras:

"Esta doctrina no se halla expresamente consignada en documentos anteriores. Su actual mención es un gran avance teológico" (356).

Queda, con todo, en su mismo estado, la cuestión de si en el hombre se da deseo natural de ver a Dios, y si por la sola razón se puede probar la posibilidad del orden sobrenatural.

Otro de los avances teológicos dados por la "H. G." es la relación entre el juicio de credibilidad y la razón. En la Encíclica se afirma

"... que el hombre puede por la sola razón natural probar con certeza, y ello por muchos criterios externos... el origen divino de la religión cristiana. Luego puede apreciar suficientemente el valor de dichos criterios en su real existencia y en su conexión con la revelación divina, para formular con certeza el juicio de credibilidad del cristianismo. Luego queda zanjada la cuestión discutida entre algunos teólogos, de si aquel juicio, para poder ser emitido con certeza, exige una ayuda sobrenatural (357).

Se adentra luego en la parte dedicada a la Filosofía tradicional, punto el más amplio en la Encíclica. Se extiende el P. SAGÜÉS en acertadas consideraciones acerca de las enseñanzas de la "H. G." en esta materia filosófica, concretando qué se entienda por filosofía cristiana:

(355) L. c., 161.
(356) L. c., 163.
(357) L. c., 165.

ese patrimonio ideológico de verdad, obligatoriamente común a los cristianos de todos los tiempos... sin perjuicio de que entre cristianos hayan surgido diversos sistemas de libre elección... Destaca la obligatoriedad del sistema de Santo Tomás para la formación de los clérigos, aunque sin imponerlo a los demás fieles... Después de hacer otras oportunas glosas a las demás partes filosóficas de la "H. G.", advierte cómo entre los diversos nombres y calificaciones, con que en la Encíclica se conoce a la filosofía tradicional cristiana, no se la designa con el nombre de "escolástica", comentando a este propósito:

"Acaso para evitar el equívoco de que la Iglesia parezca adoptar tal sistema íntegro aun en sus cuestiones opinables" (358).

En cuanto a las ciencias positivas, concreta las normas de la "H. G." en lo que mira a las relaciones ciencia-fe, según se trate de hechos científicamente demostrados, hipótesis con algún fundamento, que toquen puntos de la doctrina revelada, o hipótesis contraria al dogma..., para después aplicar esta doctrina al caso del evolucionismo y poligenismo. En cuanto a este último, señala que

"... gramaticalmente no se afirma directa y expresamente la inconciliabilidad absoluta del poligenismo con la doctrina del pecado original, sino que se dice: "cum nequaquam appareat quomodo componi queat..." Pero creemos sería minimizar el verdadero sentido, si se quisiera ver en esa expresión una posible salida al poligenismo, por si un día apareciera la conciliabilidad" (359).

Las razones en que apoya el P. SAGÜÉS esta interpretación de un pasaje cuya no flúida redacción han notado varios comentaristas son estas:

"La voz *nequaquam* da al verbo *appareat* un enérgico sentido de "no hay modo de que aprezca", y así de imposibilidad." La previa afirmación absoluta... de que el cristiano de ningún modo—mínime—es libre para abrazar el poligenismo (360).

---

(358) L. c., 168-169-170.
(359) L. c., 176.
(360) L. c., 176-177. PARENTE también ha destacado lo no totalmente claro de esa frase de la "H. G.": "La frase, pur attenuata, "cum nequaquam appareat..." no da luogo a dubbi per chi non voul sofisticare: non si vede in nessum modo, equivale a "non e logicamente posibile" la conciliazione tra il poligenismo e il domma del peccato originale". "Euntes Docete", 1-2 (1951), 42. También DENIS en: "Rev. du Clerg. Africain", 6 (1951), 86-90, ha escrito: "Notons toutefois que le motif apporté immédiatement par l'encyclique pour condamner le pollygénisme semble a premier vue atténuer le caractère absolu de la condamnation: Le Pape ne dit pas en effet: car cette doctrine ne peut s'accorder avec les sources de la Revelation mais "comme il n'apparait pas comment cette doctrine puisse". Cependent le mot "nequaquam" montre assez que la

Después de ponderar otros aspectos de la misma frase, concluye que no se determina el valor teológico de la tesis antipoligenista, que el P. SAGÜÉS considera de fe implícita o al menos teológicamente cierta. La última parte de su comentario lo consagra el mencionado P. SAGÜÉS a las ciencias históricas en su relación con la Sagrada Escritura, terminando con las palabras, por nosotros más arriba citadas del P. FLICK en su comentario de "La Civiltà" sobre el sentido en que debemos decir que la "H. G." es la Encíclica de la intransigencia: intransigencia frente al error, en defensa de la verdad.

Juicio del comentario del P. SAGÜÉS:

Es, sin duda, de los más completos entre los españoles, y no inferior a los mejores extranjeros. Su glosa sigue las líneas de la encíclica, pero toca todos los puntos de la misma. No señala autores ni obras en concreto, aunque coincide en indicar las tendencias de la "N. T.". Su criterio es de severidad juntamente con la paternal benevolencia del Papa, aunque diciendo también que es un grito de alarma y una llamada preventiva, en que está más cerca de los comentaristas franceses, que de los italianos, quienes destacan más limpiamente el sentido condenatorio. No nos parece tan aceptable esa interpretación de la encíclica, desde el momento en que no sólo haya peligro de errores, sino errores consumados. Ante el peligro o la amenaza si caben las situaciones de alarma o previas. Ante los hechos consumados, se exigen posturas definitivas de condenación o reprobación. El solo detalle de no dar nombres, no puede ser criterios de benevolencia, ya que la "Pascendi" no los da, y nadie duda de su rigor condenatorio ante el modernismo.

Otra nota de interés del comentario del P. SAGÜÉS es señalar los avances teológicos y las glosas que hace a la parte filosófica, puntualizando conceptos, para la mejor interpretación del documento pontificio.

M. DE CASTELLS es otro comentarista español de la "H. G.", ofreciéndonos en "Documentos" unas glosas generales de gran sabor (361). Este comentario es también una reseña de comentarios, sobre todo, franceses, aunque recoge apreciaciones de algunos italianos, como MORANDINI, citado ya por nosotros, y del "Osservatore Romano". Aunque muy pocos los que registra, ya que se publicó muy pronto, los analiza con gran objetividad. Ofrece la nota peculiar, de no poco interés entonces, cuando casi los únicos comentaristas eran los franceses, de haber sabido leer el tono de severa condenación, juntamente con la paternal benevolencia pontificia, que respira el documento de Pío XII:

---

probabilt'e ou même la possibilité de l'accord futur de ces deux positions est fort éloigné de la pensée du Pape."

(361) L. c., 6 (1951), 1-13. "Documentos" es la revista de las "Conversaciones Católicas Internacionales" de San Sebastián. Van publicados hasta el núm. 8, 1951.

"Con carácter general los comentaristas se muestran muy afectados por el tono paternal del documento, e insisten mucho sobre ello. Notemos, sin embargo, que toda visión parcial del mismo puede conducir a interpretaciones falsas; se equivocan quienes quisieran ver en él solamente una severa condenación o un palmetazo disciplinario y más quienes quisieran utilizarlo como instrumento persecutorio. Pero se equivocan también quienes no quieren reconocer otro aspecto que el de la suavidad paternal y dulcemente aleccionadora del Pontífice y prefieren verlo como una afectuosa advertencia más que como una dura condenación" (362).

Más adelante añade esta nueva afirmación, sobre el mismo sentido:

"El tono suave y paternal de la encíclica no ha de hacer, pues olvidar, que contiene verdaderas condenaciones" (363).

Estimamos de gran acierto y seriedad la crítica que hace de determinados artículos de Prensa y revistas francesas, muchos o todos registrados también más arriba por nosotros (364). Hace después una breve relación de la parte negativa y de la positiva de la "H. G.":

"En este documento hay al lado de cada condenación una autorización. La condenación de las tendencias extremas no supone la de las tendencias moderadas, que expresamente se dejan a salvo" (365).

Su pensamiento en esto queda así reflejado:

"Reconocemos que esta encíclica, como cualquier otro documento de la Iglesia, debe ser examinada dentro de una perspectiva, vital, dinámica. Pero sería tal vez demasiado peligroso el considerarla exclusivamente desde un punto de vista historicista tratando de discernir, como desea el P. ROUQUETTE, en las relaciones del Magisterio y de los movimientos creadores, no una oposición o un choque, sino una "dialéctica de fuerza combinadas" (366).

Estas son las apreciaciones de tipo general, que nos ofrece CASTELLS en su comentario sobre la "H. G.".

Juicio del Comentario de CASTELLS:

Ya hemos advertido que es uno de los primeros comentarios que ha sabido destacar el aspecto de severidad y condenación. que tiene la encíclica, en con-

(362) L. c., 7.
(363) L. c., 9.
(364) L. c., Véanse las notas sobre todo, en las que reproduce y critica ciertas apreciaciones en ellas contenidas.
(365) L. c., 9-10.
(366) L. c., 11.

tra de la tendencia general a dulcificarla, lo que resta importancia a sus enseñanzas. No da nombres de autores, pero ve en ella la refutación de las nuevas tendencias teológicas sobre todo francesas, por las citas que hace de LE COUR GRANDMAISON, MARROU y otros comentaristas franceses, que han visto la dirección del documento papal, en la línea de las nuevas corrientes teológicas francesas. Destaca también las aportaciones o avances doctrinales, señalando aquellas verdades que ahora por primera vez quedan concretadas por el Magisterio pontificio. En una palabra, un comentario, de tipo general, pero lleno de acertadas notas de interés y objetividad.

RAMÓN ROQUER ha escrito en: "Apostolado Sacerdotal" otro artículo de análisis y glosas generales: *La Encíclica "Humani generis"* (367). Destaca cómo la "H. G." concentra desde su publicación todas las miradas del mundo. El análisis de ROQUER nos ofrece un punto de vista bastante original en su presentación. Así nos habla de la *morfología del error*, para explicarnos las desviaciones de la mente humana, fuera del redil de Cristo, concretada en los diversos sistemas filosóficos, presentados y condenados por la "H. G.", y que el DR. ROQUER nos analiza y critica con serenidad y acierto.

Pero, con todo, afirma que

"... el motivo indiscutiblemente central de la Encíclica "Humani generis" es de índole teológica" (368).

Para ROQUER los destinatarios del documento pontificio son los hombres de la "N. T.". De ellos pudiera decirse que pretenden elaborar el "Discurso del Método de la Teología, tan revolucionario en el presente como lo fuera el de Descartes en el suyo". Para mejor estudiar esta parte la divide: *a*) raíces de esta actitud... *b*) desviaciones posibles... *c*) remedios (369) : Así junto a la morfología de los errores, señala el *pronóstico* de los peligros y la *terapéutica* de las claudicaciones en el campo de las ciencias sagradas. Raíces de esas desviaciones—espejismos de la "Nueva Teología", como él las llama—, es el relativismo dogmático, de donde se derivan después las desviaciones teológico-bíblicas, que reseña brevemente. Entre las directrices generales, que aporten remedio a tanto mal—terapéutica del error—, señala la reverencia a las normas del Magisterio, que fielmente acatado, salvará de esas desviaciones.

También destaca ROQUER la caridad para las personas, nota distintiva de la Encíclica "Humani generis".

(367) L. c., 7 (1950), 269-273; 323-327 (núm., oct. y dic.).
(368) L. c., 269-273.
(369) L. c., 273.

Juicio del comentario de ROQUER:

No pretende ser un estudio de especialista, particularizado y minucioso. Es una glosa de divulgación y un análisis general, presentando la encíclica, pero con un enfoque original y expresivo: morfología, pronóstico y terapéutica de las desviaciones. También se limita a señalar la dirección global de la encíclica—la "Nueva Teología"—sin dar nombres ni concretar obras y tendencias personales. Es sereno y sobrio, sin destacar ni el tono de la severidad en condenaciones, ni considerarla como una advertencia simplemente previa. Pone de relieve la caridad para con las personas, sin deducir nada más.

Todavía podríamos señalar otras repercusiones en comentarios o presentaciones de revistas españolas, de menos extensión e importancia, pero expresión, sin duda, de que el documento papal interesó universalmente en España. Así, por ejemplo, el antes citado P. ITURRIOZ ponía una nota final sobre la "Humani generis" a un estudio suyo titulado: "*A los veinticinco años de existencialismo*", que se publicaba en "Razón y Fe" de septiembre-octubre (370).

En la misma revista hispanoamericana, y en el número de sep-oct. también, nos da otro estudio del P. IRIARTE: *Carácter científico de la filosofía cristiana,* al que añade una página final a cargo de ORTEGA, contra cuya afirmación del Teatro Barceló, de Madrid, aduce las afirmaciones de la "H. G." en lo referente a Santo Tomás y la Escolástica (371).

"Apostolado Franciscano" es otra revista española, que con el título de la "Verdad no cambia ni se contradice" nos presentaba la "H. G." en su número de sep-oct. 1950, 217-219, subrayando lo referente a los falsos sistemas filosóficos, la Teología, la falsa exégesis, la razón humana y las prohibiciones.

El P. JOAQUÍN MARÍA ALONSO, en la "Ilustración del Clero"—enero, 1951, págs. 7-17—, nos presenta otra visión española del documento pontificio. Comienza destacando cómo la "Humani generis" viene a recoger todas las preocupaciones del Papa en relación con el desarrollo de las ciencias eclesiásticas, para manifestarlas con carácter universal a toda la Iglesia. La Encíclica, dice, es una gran obra de comprensión caritativa, en la que no se cede ni a los espíritus recoletos de siempre, ni a los aventureros de la teología..., l. c., p. 7. Señala que no se puede entender sólo a medias la Encíclica, presentando sus aspectos negativos

(370) L. c., págs. 230-250.
(371) L. c., págs. 207-218. Ortega, haciendo gala de una intuición fallida, aseguraba en su Conferencia aludida, el abandono de Aristóteles y Santo Tomás, y un retorno a la época griega en formulaciones y expresiones teológicas.

de condenación de tendencias peligrosas, sino que es preciso fijarse en las sabias orientaciones que proporciona, para evitar nuevos errores. Asimismo no admite la calificación de "neomodernismo" con que algunos señalaron las tendencias de las doctrinas rechazadas por la Encíclica; aunque era cierto, añade, que una atmósfera malsana empezaba a pesar sobre ciertos círculos católicos, a los que ha venido a oponerse la "H. G.", l. c., p. 8.

Entrando en su comentario el P. Alonso presenta toda la parte introductoria de la Encíclica, acerca de las desviaciones del pensamiento moderno entre los católicos, conforme a las direcciones señaladas por el mismo Papa, para terminar lamentando cómo algunos católicos, lejos de oponerse a esas desviaciones se han dejado influir por ellas, movidos de un falso "irenismo", colocándose en terreno peligroso. "Indudablemente, dice, el mal empezaba a pulular como un veneno corrosivo. La Encíclica era absolutamente necesaria", l. c., p. 9. Entrando en la primera parte de su comentario, señala las tendencias peligrosas en Teología, en primer lugar el relativismo dogmático que atenúa el significado de los dogmas, tanto al despojarles de su significación tradicional, como al querer expresarlos en los términos de la filosofía moderna, fundándose para ello ciertos autores más audaces en que los misterios de la fe no tienen una expresión adecuada en esas nociones, sino tan sólo aproximada, l. c., p. 9-12. Matiza perfectamente el comentarista el alcance que tienen todos estos párrafos de la Encíclica, que ni niega el valor analógico y deficiente de los módulos bajo los cuales vienen expresadas las realidades sobrenaturales—p. 11—, ni rechaza o prohibe el perfeccionamiento de los conceptos o fórmulas empleados.

Pasa luego a poner de relieve las normas de la Encíclica sobre los criterios que deben presidir la inteligencia e interpretación de las declaraciones del Magisterio, lo mismo en sus funciones infalibles, que en las ordinarias y auténticas. La vuelta a las fuentes, tan ponderada por la "Humani generis", la condiciona a su "carácter regresivo"... al rejuvenecimiento de la Teología, evitando que el método de la teología positiva sea puramente histórico, l. c., p. 12.

Resume en este apartado de la primera parte las enseñanzas sobre la inspiración, inerrancia e interpretación de las Sagradas Escrituras, y destaca que la corrección de la exégesis "espiritual" no incluye la llamada "tipológico-espiritual" de tanto fundamento tradicional en la exégesis católica, l. c., p. 13.

Al resumir los errores teológicos condenados por la Encíclica, se para especialmente en el que "destruye la verdadera gratuidad del orden sobrenatural", pero expresa su parecer de que con esas palabras no se

zanja una larga disputa entre las escuelas en torno al modo de la gratuidad, sino que se orienta en el sentido tradicional, para salvar ante todo el hecho de la gratuidad, l. c., p. 13.

En la segunda parte de su comentario el P. ALONSO examina las tendencias peligrosas en Filosofía, mereciendo que destaquemos su advertencia en torno a la condenación del existencialismo, a fin de evitar todo equívoco: "El existencialismo condenado está bien determinado, como aquel que profesa el ateísmo, y que niega el valor del raciocinio metafísico. Hablar sin más de una condenación en bloque es mostrar una actitud que exorbita la prudencia eximia de la Encíclica papal. En ella nada se dice sobre otras actitudes existencialistas que se han dado en llamar "católicas" y mucho menos se decide nada en relación con el método existencialista en filosofía", l. c., p. 15. Como podrá comprobar el lector, el P. ALONSO coincide en esta interpretación con todos los comentaristas que han destacado esta referencia antiexistencialista de la "Humani generis".

En la tercera y última parte de su comentario estudia las ciencias positivas y la fe, singularmente en lo referente a evolucionismo sobre el que el P. ALONSO cree que es la primera vez en que el Magisterio Supremo deja a libre aunque prudente discusión una teoría que hasta ahora había sido considerada como peligrosa, l. c., p. 16. Más digno de destacarse es el comentario del autor en torno al poligenismo ya que es entre todos los autores que presentamos, tanto nacionales como extranjeros, el que creemos más acorde con el texto del documento papal. He aquí sus palabras: "El poligenismo". Hay que advertir con mucho cuidado la gran ponderación que en este asunto pone la Encíclica. Porque:

1) No se le condena *absolutamente,* sino que se advierte que en este punto, los "Ecclesiae filii" no gozan de la misma libertad de discusión que en el punto anterior.

2) Y esto porque "en modo alguno aparece como se pueda..., etc." Hay, pues, en estas palabras de la Encíclica una como actitud de expectante reserva, ya que no es lo mismo decir: en modo alguno aparece: " = cum nequaquam appareat quomodo", que si hubiera dicho: "puesto que es claro que en modo alguno se puede conciliar = cum appareat componi nequaquam posse". La primera fórmula, que es la empleada, deja abierto el camino para una posibilidad concordataria: la segunda lo hubiera cerrado absolutamente", l. c., p. 16. Confesamos que en este punto el P. ALONSO tiene en contra a muchos de los comentaristas que han parado su atención en él. Pero es innegable que su interpretación se ajusta mejor a la *letra* del texto pontificio que nada tiene de fluído y transparente en este punto. Prueba de ello los artículos que reseñamos

más adelante del P. HAVET, en la "*Revue Diocés, de Namur*", y que coincide con el P. ALONSO.

Después de señalar las enseñanzas sobre los primeros capítulos del Génesis pasa a la conclusión de su estudio en la que pone de relieve el sentido pastoral y paternal de la Encíclica, en lo que está más cerca del sentir de los comentaristas franceses que de los españoles o italianos. Y niega que los errores condenados por la "Humani generis" sean un "neomodernismo", con lo que se aparta también del sentir de algunos franceses y de los italianos, que ven en todo esto un rebrote del modernismo, l. c., p. 17.

"Estudios", la revista mercedaria, presentaba la Encíclica de agosto de 1950 como una denuncia vigorosa de algunas falsas opiniones y errores modernos. Para "Estudios" la quinta esencia de la "H. G." es la voz de alarma contra el materialismo que glosa brevemente (372). Más adelante la misma revista nos da el texto de la Encíclica, con una breve nota introductoria del P. ORTUZAR, que nada añade sobre esa presentación anterior (373).

Con carácter de divulgación se han ocupado de la Encíclica revistas de tanta difusión en España e Hispanoamérica como "Sal Terrae", con una síntesis doctrinal del documento pontificio (374). "Hechos y Dichos" nos dió el texto y una sinopsis del mismo (375). En la misma revista el P. ITURRIOZ había ya hecho unas breves notas sobre la Encíclica (376). En otras revistas españolas, de gran prestigio científico, aunque no aparecieron comentarios expresos del documento papal, sí al menos notas, lo suficientemente expresivas para poder deducir la importancia y repercusión de la Encíclica. Sirva de muestra "Sefarad" cuando nos dice:

"Con fecha del 12 de agosto publicó S. S. Pío XII la encíclica "Humani generis", sobre algunas opiniones que amenazan destruir los fundamentos de la doctrina católica. Aunque este importante documento se dirige particularmente a los fautores de la llamada "Teología Nueva", toca algunos temas bíblicos o intimamente relacionados con el contenido de la Biblia" (377).

Otra revista especializada, de no menos prestigio doctrinal. "Revista Española de Derecho Canónico", se limitó a decir que

(372) L. c., 6 (1950), 421 ss.
(373) L. c., 523-524.
(374) L. c., 38 (1950), 684-702.
(375) L. c., 188 (1950), 733-746.
(377) L. c., 19 (1950), 499-500.
(376) Ibídem, 688-694. El texto castellano lo dió en 733-746. Cfr. 186 (1950), 547 ss.

"... el transcendental documento de S. S. el Papa Pío XII sobre algunas falsas opiniones que amenazan minar los fundamentos de la doctrina católica ha de ser, al menos, conmemorado en esta reseña. Todavía es prematuro el hacer un estudio detallado del documento, lo cual supondría, aparte de una profunda preparación filosófica y teológica, una no pequeña preparación cultural general. Acaso una labor colectiva de especialistas de las distintas ramas de las ciencias eclesiásticas podría facilitar el trabajo" (378).

Así ponía de relieve la transcendencia y complijidad doctrinal de la "H. G." la "Revista Española de Derecho Canónico".

"Oriente", revista dominicana de Estudiantes filipinos, que se publica en Avila, dedicó un estudio a *Santo Tomás, Maestro de la Filosofía,* en el que el autor F. VILLARROEL, O. P., funda su doctrina sobre el tema en estas mismas doctrinas de la "H. G." (379). A estas publicaciones divulgadoras del pensamiento pontificio de la "H. G." hemos de añadir a "Cristiandad", que nos ha dado una síntesis doctrinal y unos esquemas detallados y numerados, de lo mejor presentado y realizado en torno a la Encíclica de Pío XII (380).

Antes de entrar en los comentarios bíblicos españoles a la Encíclica, destaquemos el artículo del P. SOLANO, S. J., en "Gregorianum": *La Teología en España durante los últimos veinticinco años* (381), en el que también alude a la Encíclica de nuestro estudio, aunque no añade punto de vista especial, sobre tantos ya destacados. El último, tal vez en el orden cronológico entre los artículos y comentarios españoles es de J. M.ª CIRARDA: *En el aniversario de la Humani generis* (382).

Después de señalar la importancia del documento en su primer aniversario, y su extensa divulgación, señala el problema real sobre el que se ha pronunciado la "H. G.":

"Se trata de compaginar lo tradicional con lo moderno. O, de otra manera, de ser fieles a la verdad que nos trajeron en herencia nuestros mayores, trátese de verdades dogmáticas o puramente filosóficas, y de ser igualmente fieles al momento histórico que vivimos" (383).

Expone a continuación el problema real del apostolado en esos sectores alejados intelectualmente de la verdad católica; problema tan

---

(378) L. c., 5 (1950), 897.
(379) L. c., 8 (1951), 95-98.
(380) L. c., 7 (1950), 460-470; 490-497. Para más detalles de publicaciones españolas sobre este punto de la "H. G." cfr., nuestras *Notas informativo-bibliográfica sobre la encíclica "H. G."* en: "Rev. Esp. Teol.", 11 (1951), 173-184; 311-339.
(381) L. c., 32 (1951), 122-152.
(382) Cfr.: "Ecclesia", 18 agosto (1951), 15-16.
(383) L. c., pág. 15.

acuciante en Francia, sobre todos los demás países. Se extiende luego en consideraciones de las desviaciones producidas por las soluciones desacertadas de ese problema real, y siempre a la luz de la "H. G.", señala los principios de la solución acertada:

"Fidelidad humilde y sincera al Magisterio, moderada confianza en las posibilidades de la razón, firme adhesión a los inconcusos principios metafísicos de la filosofía perenne, y mucha prudencia, puesto que el problema es difícil..." (384).

Aunque no aporta nada nuevo a todo lo ya dicho sobre la Encíclica, tiene el interés de ser el primero y hasta ahora único comentario-aniversario de la "H. G.", lo que prueba que el año transcurrido desde su publicación no le ha quitado interés. El conmemorar es privilegio de la importancia y transcendencia.

"Cultura Bíblica", en su número de octubre de 1951, recoge algunos otros comentarios de divulgación de la Encíclica. "Mater Clementissima", mayo, 1951: *La H. G. no es de signo negativo*. "Revista de la Institución Teresiana", junio, 1951: *En torno a la Encíclica "H. G." El problema del evolucionismo y del origen del hombre;* continúa en el número de agosto. "Diario de Barcelona", 12 agosto, 1951: *Un solo Adán*.

El comentario de "Mater Clementissima", revista del P. Colegio Español de Roma, debido a González Lamadrid, destaca, sobre todo, el valor positivo de la Encíclica, l. c., p. 37, y concluye afirmando que la "H. G." es una amonestación paternal, que no pretende cohibir las conciencias, sino orientar a todos por una auténtica investigación. l. c., página 38.

b) *Comentarios bíblicos españoles:*

Los comentarios sobre las enseñanzas escriturísticas de la "H. G." tampoco han faltado en nuestras revistas, sobre todo en las especializadas.

"Estudios Bíblicos", ya dijimos cómo ha publicado en los dos primeros números de este año, dos amplias referencias informativo-bibliográficas sobre la "Humani generis", en las que hemos destacado su repercusión diversa y hemos señalado lo más saliente de la bibliografía en torno a ellas (385).

---

(384) Ibidem, pág. 16.
(385) Cfr. L. c., 10 (1951), 81-96; 217-239.

"Cultura Bíblica" también ha llevado a sus páginas la resonancia del documento pontificio a través del P. J. M. VERGARA, S. J.: *La Encíclica Humani generis estudiada desde el punto de vista bíblico* (386).

Para el P. VERGARA la "Humani generis" no es un documento bíblico, sino teológico y filosófico, observación que ya hemos oído al P. BEA. Pero con todo, Pío XII en esta Encíclica vuelve sobre temas bíblicos

"... que afectan, dice, en el día de hoy al sagrado texto y constituyen su nervio vital, a saber: la inerrancia y la hermenéutica de los Libros Sagrados, juntamente con la doctrina de la evolución, y el poligenismo y la historicidad de los libros históricos del Antiguo Testamento" (386 bis).

Para el comentarista son también las desviaciones doctrinales de la "Nueva Teología" el blanco de la Encíclica. Se adentra después en la exposición de los temas escriturísticos, destacando las audacias de los que pretenden disminuir la autoridad sagrada de los Libros Divinos, ya sea pervirtiendo el concepto de autor según el Vaticano, ya coartando la inerrancia de sus textos, ya, en fin, sosteniendo un sentido divino oculto, bajo el humano, que sería el único infalible. Destaca a continuación lo referente a la Hermenéutica tradicional, que teniendo en cuenta la analogía de la fe y la tradición de la Iglesia, se atienen a las normas del Magisterio eclesiástico. Señala la tendencia de una mayor libertad exegética, ya sea con el falso "irenismo", ya sea con la exégesis espiritual. Aclara la doctrina sobre la exégesis espiritual o simbólica de la "H. G." con las enseñanzas de la "Divino afflante Spiritu". Terminando este párrafo con estas palabras:

"La exégesis espiritual o simbólica significa pues, según la mente de Pío XII, una exégesis que ante todo busca los tesoros doctrinales de los libros Sagrados, su contenido dogmático y moral y los tesoros ascéticos; pretendidos todos ellos por el mismo Dios" (387).

Concluye ese estudio diciéndonos

"... que en la encíclica "H. G." no hemos encontrado un programa nuevo y una solución nueva sobre la inerrancia y hermenéutica. Pero nos ha tratado puntos vitales y de apasionante actualidad en la moderna exégesis" (388).

En un segundo artículo se dedicó el P. VERGARA concretamente al tema del evolucionismo y poligenismo, ciñéndose a las normas de la "H. G." pero poniendo de relieve con citas muy oportunas la general

(386) L. c., 7 (1951) 121-124; 151-152; 201-204.
(386 bis) L. c., pág. 121.
(387) L. c., pág. 124.
(388) L. c., pág. 124.

tendencia de dar el evolucionismo por un hecho comprobado, con lo que se oponen a la doctrina de la "H. G.", y mucho más todavía en la parte poligenista de la ciencia moderna (389).

Termina su tercer artículo comentando la parte de la "H. G." dedicada a la historicidad de los Libros del A. T., aclarando y fijando el pensamiento de la Encíclica por la Carta de la Comisión Bíblica al Cardenal SUHARD estimando que la "H. G." nos ha repetido casi al pie de la letra la contestación al Cardenal SUHARD (390) : A la que con todo añade la "H. G." dos advertencias: la acción del Espíritu Santo en el hagiógrafo en la elección y juicio de las tradiciones populares para la expresión de sus ideas; y la carencia de narraciones míticas o de carácter mítico en el texto sagrado.

Juicios de los comentarios del P. VERGARA:

Son artículos de divulgación del texto pontificio, en la parte de sus enseñanzas escriturísticas, que ponen de relieve, aclarando sus pasajes y el alcance de la doctrina. No adelanta juicio sobre la "H. G.", peso sí señala también las tendencias de la "Nueva Teología" como blanco del documento papal, aunque sin dar nombre de autores aludidos o incluídos en sus denuncias (391).

El P. LUIS ARNALDICH, O. F. M., si bien no podemos decir que sea un comentarista de la "H. G.", sí en cambio, nos ha ofrecido un artículo documentadísimo, amplio y de gran fondo, sobre problemas suscitados por la Encíclica. Con el título de: *¿Todavía la cuestión bíblica?*, desarrolla el tema de su estudio, haciendo historia de la exégesis desde los días de la "Providentissimus", de León XIII, la "Spiritus Paraclitus", de Benedicto XV, y con más amplitud y detención en la "Divino afflante Spiritu", de Pío XII, sobre todo en lo referente a los géneros literarios. Analiza especialmente las teorías de "la historia según las apariencias, las citas implícitas, las antinomias entre la historia y la biblia, y otras audacias por el estilo (392). Propiamente de la "H. G." dice poco:

"Al reprobar la "H. G." con términos tajantes el poligenismo, al declarar audaz cierta manera extraordinariamente libre de interpretar los libros histó-

(389) L. c., 151-154.

(390) L. c., 201-204. También BEA estima que la identidad es literal. "Civ. Catt.", 101, 4 (1950), p. 428.

(391) La misma revista "Cultura Bíblica" contiene un artículo del Rvdo. DR. GONZÁLEZ RUIZ sobre: *El evolucionismo y la Biblia*, en el que recoge y cita a la "H. G." para afirmar que la Iglesia permite que se siga investigando la hipótesis evolucionista, con la que hasta el presente no aparece su incompatibilidad con la Revelación. L. c., 8 (1951), 188.

(392) Cfr.: "Verdad y Vida", 9 (1951), 171-208. Este artículo ofrece una amplia bibliografía sobre los puntos más relacionados con la "cuestión bíblica", así como sobre la "*Divino afflante Spiritu*".

ricos de la Biblia y al precisar las condiciones bajo las cuales puede admitirse el evolucionismo, da a entender, que si bien algunos exégetas católicos se acogieron a la libertad otorgada, otros han ido más allá de los límites de la enseñanza tradicional de la Iglesia" (393).

Poco más nos dice de nuestro documento, sino subrayar las enseñanzas del mismo en lo concerniente a las tradiciones populares integradas por los hagiógrafos en sus narraciones sagradas.

Otro comentario bíblico español es el del P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.: *La Encíclica "Humani generis" y la Sagrada Escritura*, publicado en "Sal Terrae", 39 (1951), 738-748. Como su título indica el P. PÁRAMO se limita en su estudio a las desviaciones que señala y reprueba la Encíclica en el terreno escriturístico. Comienza recordando la vivisección introducida por algunos autores modernos en los Libros Sagrados, distinguiendo entre el sentido religioso y divino y el sentido humano de las escrituras, a fin de salir de las dificultades enojosas que se levantan a veces en la recta interpretación de los Libros Santos. Distinción que condenan los Pontífices, ya que va directamente contra las enseñanzas del Vaticano. Otra tendencia de lamentables consecuencias para la exégesis católica es la facilidad con que los autores modernos prescinden de la analogía de la fe, de la tradición patrística y del Magisterio de la Iglesia en sus comentarios a la Escritura, buscando el sentido de la Palabra de Dios a través tan sólo de una exégesis científica, e independiente. A esta desviación hay que unir la tendencia exegética simbólico-espiritual, sustituyendo al sentido y exégesis literal. Recuerda el P. PÁRAMO, como han hecho varios comentaristas de la Encíclica, la Carta de la Comisión P. Bíblica del año 1941, dirigida contra el opúsculo anónimo a los Arzobispos y Obispos de Italia, y del que es autor el sacerdote DOLINDO ROUTOLO, que combate ardorosamente el sistema crítico-científico en el estudio de la Sagrada Escritura, como un gran peligro para la Iglesia y las almas, l. c., p. 739-740.

Después de puntualizar el sentido recto que debe tener la exégesis espiritual, l. c., p. 741-742, pasa a reseñar las enseñanzas de la Encíclica en las relaciones de la Sagrada Escritura con las ciencias positivas, recordando las normas contenidas en la "Humani generis", según se

(393) L. c., pág. 172. "Verdad y Vida" ha publicado en su número de octubre-diciembre de este mismo año 1951 dos estudios en torno a la encíclica: *"Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, a la luz de los últimos documentos eclesiásticos"*, del que autor el P. ARNALCH, O. F. M., 9 (1951), 285-424. Y otro del P. OROMÍ, l. c., 425-446, de la misma orden: *El filósofo católico frente a los errores modernos, según la "Humani generis"*. Como ambos artículos van incluídos en esta obra, por haber sido leídos por sus autores en nuestras Semanas Teológicas y Bíblicas, nos dispensamos de exponerlos más ampliamente, ya que el lector puede examinarlos directamente en estas páginas.

trate de hechos demostrados o de meras hipótesis que rocen más o menos directamente las verdades de la Biblia o Tradición, l. c., p. 742-743. Recogen los dos casos concretos estudiados por la misma Encíclica, el evolucionismo y el poligenismo. Destacada la libertad de opinar concedida en el primer caso, con las debidas cautelas, por el Papa, pasa a concretar el segundo afirmando que "la doctrina del poligenismo está en abierta contradicción con lo que la fe nos enseña sobre el pecado original", l. c., p. 744.

Para el P. PÁRAMO "aunque las palabras de la Encíclica no contienen una condenación explícita del poligenismo, sí la tienen implícita al afirmar que "nequaquam apparet, quomodo doctrina polygenismi componi possit cum hac certa doctrina", es decir, con los tres puntos capitales que la Escritura y el Magisterio de la Iglesia nos enseñan sobre el pecado original, a saber: que Adán fué una persona física; que su pecado fué un hecho histórico y que ese pecado se transmite a todos por generación", l. c., p. 744-745. Como se ve, el comentarista prescinde de la forma menos directa gramaticalmente considerada en que otros autores se han fijado, DENIS, ALONSO, HAVET, etc., y se limita a decir que cree condenado implícitamente el poligenismo, que antes ha dicho estar en abierta contradicción con las enseñanzas de la fe sobre el pecado original. Posición cerrada, que no comparten, como demuestra nuestro estudio, todos los comentaristas.

Pasa luego a señalar las peligrosas libertades que se toman algunos en la interpretación de los Libros Sagrados del A. T., recordando a este propósito las doctrinas de la "Divino afflante Spiritu" sobre los géneros literarios, así como la Carta al Cardenal Suhard y otros documentos anteriores, relacionados con el problema del Pentatéuco en general, y los primeros capítulos del Génesis concretamente, cuyas doctrinas han sido audazmente traspasadas por algunos autores, y a todos los cuales se opone la "Humani generis", l. c., p. 746-748.

Tratándose de un artículo de divulgación no es extraño que el P. PÁRAMO haya prescindido en su comentario de los puntos más discutidos del documento papal. Y fiel a la norma registrada, no cita ni autores ni obras, a excepción del autor italiano del opúsculo contra la exégesis y estudio crítico-científico de la Sagrada Escritura.

Juicio de los comentarios españoles:

Hasta hoy, no podemos ser excesivos en las ponderaciones acerca de nuestros comentarios en torno a la "H. G." Decimos hasta hoy, porque precisamente esta Semana que hoy inauguramos colocará a los comentaristas españoles en primera línea. Pero hasta hoy, han sido pocos y no todos de carácter cientí-

fico, sino preferentemente de divulgación. Nuestros comentaristas estarían a medio camino entre franceses e italianos en lo que mira al carácter condenatorio o de admonición de la encíclica, aunque algunos, como CASTELLS, precisan con toda exactitud el sentido de la misma. Para todos nuestros comentaristas, la "Nueva Teología" es el blanco de la "Humani generis", aunque no dan nombres concretos de los encartados. Para apreciar objetivamente el alcance y ponderar el sentido de nuestros comentarios, no hemos de olvidar la escasa resonancia de las discusiones previas "N. T." que ciertamente, han sido un gran incentivo de comentaristas y estudiosos, como en Italia y Francia singularmente. Es cierto que aun faltan comentarios de muchas de nuestras revistas especializadas y prestigiosas, tales como "Ciencia Tomista", "Estudios Franciscanos", "Pensamiento", "Revista de Filosofía", del C. S. I. C. y algunas más, que tal vez algún día añadan nuevas luces a los comentarios españoles sobre la "H. G." (393 bis).

d) *Comentarios hispanoamericanos de la Encíclica:*

De la América española son pocos los comentarios que hemos podido recoger hasta ahora. Ya anotamos más arriba el comentario, de tipo de divulgación de "*Presencia*", de Buenos Aires, uno de los primeros en señalar nombres a las tendencias, según ya dijimos anteriormente, y

(393 bis) Nuestra esperanza no ha fallado. Ya en prensa estas páginas llega a nuestras manos un número extraordinario de "Ciencia Tomista", correspondiente a julio-diciembre de 1951 íntegramente dedicado a la Encíclica "Humani generis". Ante la imposibilidad de exponer ya su contenido, damos su índice para no privar a nuestros lectores de otra aportación más española en torno al documento de Pío XII. Se abre ese número extraordinario con el texto latino de la Encíclica, y reproduce luego la adhesión de la P. Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca, que nosotros hemos recogido en otro lugar. El P. CUERVO, O. P. estudia *La Nueva Teología y la Teología de la Iglesia*, págs. 337-380. El P. SAURAS, O. P., *El Valor objetivo del conocimiento filosófico y teológico*, págs. 381-422. El P. MARINA, O. P., *El Magisterio de la Iglesia en la "Humani generis"*, págs. 423-440. El P. COLUNGA, O. P., *Las audacias exegético-bíblicas de la teología moderna*, págs. 441-458. El P. GARCÍA CORDERO, O. P. *Evolucionismo, Poligenismo y Exégesis bíblica*, págs. 459-482. El P. BANDERA, O. P., *Pío XII y Santo Tomás*, págs. 483-544. D. GREENSTOCK, T. O. P., *"Humani generis" guía del teólogo*, págs. 545-560.

Otra gran revista española, "Pensamiento", editada por los PP. de la Compañía se une a los ya numerosos comentarios a la Encíclica. El número correspondiente a octubre-diciembre 1951 está todo él dedicado a las enseñanzas filosóficas en torno a la "Humani generis" con artículos a cargo de: P. IRIARTE, S. J., *El filósofo cristiano en su ser y actitud, en su impulso y consistencia*, págs. 481-502. P. DÍEZ-ALEGRÍA, S. J., *Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica*, págs. 503-518. P. CUESTA, S. J., *Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea*, págs. 519-552. P. ROIG GIRONELLA, S. J., *Relativismo y metafísica absolutamente verdadera*, págs 553-582. P. ROLDÁN, S. J., *Epistemología de la evolución biológica*, págs. 583-601. P. MUÑOZ, S. J., *Panorama de las reacciones filosóficas provocadas por la Encíclica "Humani generis"*, págs. 603-611. A todos estos comentarios procede un artículo editorial sobre el *contenido y significado de la Encíclica "Humani generis"*. Suplan estas indicaciones por una más amplia exposición, que hubiéramos dado con sumo gusto, dada la categoría de ambas revistas, de haberlas recibido antes de nuestra Semana Teológica.

destacando el valor de la "H. G." contra la "Nueva Teología", como lo tuvo la "Pascendi" contra el modernismo.

La "Revista de Teología" de La Plata, en su primer número precisamente, hacía destacar la necesidad de actuar en el campo teológico, y aducía como una razón más las desviaciones presentes, a las que había hecho frente la "H. G.", que es una norma y un programa para el teólogo de hoy (394).

Otra revista argentina, "Ciencia y Fe", presentaba el texto español de la Encíclica, con unas breves glosas del P. JORGE SILY, S. J., en las que destaca algunas de sus proposiciones sobre Escritura, Teología, Filosofía y Ciencia, calificando la "H. G." como documento de suma importancia, faro de luz potente que disipa las tinieblas (395).

Dos revistas mejicanas "Revista Bíblica" y "Christus" se han hecho eco de la Encíclica, la primera con unas consideraciones: *La Encíclica "Humani generis" y la exégesis,* en la que selecciona los pasajes de la "H. G." que hablan del tema (396).

La segunda, "Christus", publica un artículo del P. RAFAEL MARTÍNEZ DEL CAMPO, S. J.: *La Encíclica "Humani generis"*, presentando el documento papal, y subrayándolo como una mano amiga para los que yerran, pero sin hacer concesiones al error, y señalando la ocasión de la Encíclica y sus diversas partes doctrinales (397).

"Latinoamérica", de Méjico, nos da otro comentario, del mismo autor R. MARTÍNEZ DEL CAMPO, en el que sigue la misma pauta que en el anterior de "Christus", glosando las varias partes de la Encíclica. Cfr., l. c., 1, dic. (1950), 529-531.

"Estudios", de Santiago de Chile, publicó: *Antecedentes y proyecciones de la Encíclica "Humani generis"*, debido a A. RAMÍREZ, quien, después de señalar las tendencias de la "Nueva Teología", como antecedentes necesarios para entender la "H. G.", va analizando el documento pontificio, siguiendo su misma sistematización de materias; y termina destacando su repercusión en la prensa, sobre todo de Francia, con breves notas a otros comentarios, que también recogemos nosotros, como los de DELFGAAUW (Holanda) y SPIAZZI (Italia).

Esto es cuanto hemos podido reunir de publicaciones americanas; insuficiente, como se ve, para emitir un juicio completo sobre las mismas. Su carácter es más divulgarizador que de crítica y análisis de las doctrinas y errores condenados en la "H. G." (398).

(394) L. c., 1 (1950), 13-14.
(395) L. c., 23 (1950), 77-90.
(396) L. c., 12 (1950), 135-136.
(397) L. c., enero (1950), 1-6.
(398) Hemos seguido durante el año la "Revista Eclesiástica Brasileira", pero

e) Comentarios belgas a la Encíclica:

Bélgica figura entre las naciones que más comentarios han hecho a la "Humani generis", singularmente por medio de la conocida "Nouvelle Revue Théologique", que además de un comentario de tipo general nos ha dado cuatro más de especialistas dedicados a las varias partes doctrinales del documento papal.

L'Encyclique Humani generis, de LEVIE, S. J., es el comentario de carácter general, en el que presenta la Encíclica (399). Comienza señalando la expectación que precedió a la Encíclica en los medios católicos. La preocupación del Papa por ciertas tendencias ideológicas, y su decisión de intervenir, firme y precisamente en cuanto a las decisiones doctrinales, pero lleno de caridad para con las personas, l. c., p. 785. Pone luego de relieve la moderación paternal de Pío XII, lo mismo en las prescripciones doctrinales, que en la omisión de los nombres de personas y autores, y en la reiterada voluntad de no detener con sus doctrinas el avance de la investigación, l. c., p. 785-786. A continuación estudia la ocasión de la Encíclica, que pone en los errores modernos, que han influído incluso en los pensadores católicos. l. c., p. 786-788, y su finalidad que no es otra más que "hacer la claridad" en esas confusiones, p. 788. Todas las directivas doctrinales, observa el P. LEVIE están precisadas con la máxima atención de tal manera que no digan más de lo que intenta el Papa. A este propósito destaca lo referente a la "gratuidad" del orden sobrenatural; la condenación del existencialismo ateo o antimetafísico, sin pronunciarse sobre la posibilidad o existencia de otras formas existencialistas; la cuestión de los "preadamitas" y sobre todo, la condenación del poligenismo, cuyas palabras, comenta LEVIE han sido "atentamente pesadas":

> "... cum nequaquam appareat quomodo... componi queat" n'est pas la même chose que "cum appareat... componi nequaquam posse"; la premièr formule, très ferme d'ailleurs, reste tontefois moins exclusive et radicale que n'eût été la seconde" l. c., p. 788-789.

En este punto—el más discutido tal vez entre todos los comentaristas—, el P. LEVIE está en la misma posición que el P. ALONSO y el P. HAYEN, cuyos comentarios destacamos en nuestro estudio.

---

tampoco nos ha dado estudio especial alguno sobre el documento papal. Lo mismo decimos de la *"Revista Javeriana"*, de la Universidad Católica de *Bogotá.* Por lo que mira a Filipinas, la revista "Unitas", de la universidad de Santo Tomás, de Manila, ha publicado un artículo del P. VACAS, O. P., *Naturaleza de la Teología según la Encíclica "Humani generis"*, en el tom. 24 (1951), 881-890. BONDOC había escrito en el mismo tom. págs. 135-140 sobre la evolución.

(399) Cfr.: "Nouv. Rev. Théol.", 72 (1950), 785-793.

A continuación nos da un resumen sumario de la Encíclica, presentando sus partes teológicas, filosóficas y de ciencias positivas en su relación con la fe, l. c., p. 789-793. Nada especial añade en esta glosa, si no es en poner de relieve que en la parte estrictamente dogmática en que se pronuncia sobre la metafísica fundamental, la Encíclica no habla ni de "filosofía escolástica", ni de "filosofía tomista". Tan sólo trata de la filosofía esencial, indispensable en la síntesis apologética y teológica del catolicismo, l. c., p. 791. Luego avanza más el Papa—añade LEVIE "no desde el punto de vista dogmático, sino desde el punto de vista pedagógico de la formación de los futuros sacerdotes en los seminarios católicos". L. c., p. 791-792. Cita aquí el texto de la Encíclica en que se habla de Santo Tomás, su doctrina, su método y sus principios. Después de resumir la última parte, concluye destacando que la "Humani generis" es una "obra de luz..., obra de ponderación y de precisión..., una obra de paz y caridad"... En este mismo espíritu, termina, quiere la "Nouvelle Revue Théologique" comentar la "Humani generis", l. c., página 793.

P. F. TAYMANS, S. J., comenta el aspecto teológico de la Encíclica: *L' Encyclique Humani generis et la théologie* (400). Señalar los primeros orígines de los errores condenados por la Encíclica, fuera de la Iglesia, exigiría todo un volumen, nos dice el comentarista... No quiere tocar las personas, pero condena un cierto número de errores, pero ante todo dice:

"... nos parece que ella condena y estigmatiza una actitud frente a la Teología... Se trata de una disposición de espíritu que tiende a negar el valor de la teología, se trata de un escepticismo" (401).

Se extiende luego en consideraciones de las características de dicho escepticismo, que afecta a la teología positiva y a la especulativa, singularmente a esta última, cuya expresión más grave es el relativismo dogmático. Estima TAYMANS que uno de los pasajes más significativos de la Encíclica es el referente al relativismo, cuya condenación hay que entender rectamente, pues ella no supone la negación de los límites intrínsecos del conocimiento humano, lo que sería una especie de racionalismo filosófico y teológico (402). Afirmar también que los conceptos expresan exhaustivamente la realidad que representan, sería caer en el

(400) "Nouv. Rev. Théol.", 73 (1951), 3-20.

(401) L. c., 3-4. Ya antes a propósito de COLOMBO hicimos también notar que la encíclica no sólo va contra errores particulares, sino contra una tendencia o un clima general. Y así también otros comentaristas.

(402) L. c., 5-6.

intuicionismo y en el ontologismo, ambos condenados... Todo conocimiento es perfectible; y el de los misterios de la fe se expresan en términos análogos, aunque verdaderos. Por eso añade que

"... el progreso en la inteligencia del misterio no consiste normalmente, al menos, en la sustitución de una nueva noción a otra, sino en el profundizar en la misma noción ya adquirida *dans l'approfondissement de la notion deja acquise*" (403).

Enumera a continuación las causas de este escepticismo, y entre ellas el evolucionismo y demás sistemas filosóficos enumerados por la Encíclica (404).

Entre los efectos de dicho escepticismo enumera el desprecio del Magisterio y de más errores teológicos señalados por la "H. G.". Destaca que sobre la credibilidad de la revelación, la Encíclica afirma la posibilidad física de la razón natural, para percibir el valor probativo de los signos de dicha revelación (405). Ya hicimos notar, con el comentario de SAGÜÉS, que en esto radica una de las aportaciones de la "H. G.", dirimiendo las discusiones en torno al tema. Después de señalar algunos aspectos más, y destacar cómo las mayores dificultades o más numerosas surgen en el tratado de "Deo Creante", termina diciendo que

"... la Carta quiere ser sobre todo una advertencia paternal de la que ya se ha señalado el carácter de comprensión—bienveillance—y moderación" (406).

L'Encyclique "H. G." et la Philosophie, es otro de los comentarios de la "Nouv. Rev. Théol.", del que es autor el P. A. HAYEN, S. J. (407).

Comienza también HAYEN subrayando lo que ya adquiere tono de lugar común, la moderación de la Encíclica, y el valor positivo de sus "mises en garde". Para HAYEN la "H. G." sigue las líneas de la "Pascendi" y del Vaticano, en condenar ciertos errores algunos de los cuales, como el existencialismo antimetafísico, aun no había sido condenado (408). En cuanto a la actitud del católico ante este documento del Papa estima que son acertadas las palabras de MARROU:

"No debe ser la actitud curiosa del que busca identificar los destinatarios supuestos de su severidad, sino más bien preguntarse en qué medida puedo ser yo mismo uno de ellos" (409).

---

(403) L. c., 7-8.
(404) L. c., 9-11.
(405) L. c., 15.
(406) L. c., 16-19.
(407) L. c., 73 (1951), 113-137.
(408) L. c., 113.
(409) L. c., 114.

Considera que la "H. G." puede ser

"... una etapa decisiva para emprender una gran época de la Teología".

Pasa luego a destacar el tenor de la Encíclica, en perfecta línea de continuidad con las anteriores enseñanzas del Magisterio, destacando dos actitudes fundamentales: la confianza en la razón y la sumisión al Magisterio. Se extiende ampliamente desarrollando la función y valor de la razón que puede conocer con certeza la verdad, sin intervención de la voluntad, precisión añadida por la "H. G." según HAYEN; así como también concreta al Vaticano cuando dice que puede conocer la ley natural, ya que el Concilio habla de "res divinas" (410). También señala las relaciones entre voluntad y razón, cuya capacidad básica puede ser obstaculizada por factores de orden psicológico y moral, deteniéndose en la parte del conocimiento por connaturalidad. Entra luego en las tesis metafísicas y en la exposición de los sistemas filosóficos condenados en la Encíclica (411).

Pone de relieve el sano intelectualismo de la "H. G.", con la equilibrada norma de tradición y progreso (412).

Una de las partes más interesantes del comentario de HAYEN es la dedicada a la relación Filosofía-Magisterio, afirmando a este propósito que la filosofía en la Iglesia es una filosofía controlada, por la verdad superior de la revelación. Ese control se realiza de dos modos: señalando el error de ciertas tendencias, o iniciando un sistema. Sobre el tomismo destaca su obligatoriedad en las aulas para la formación de los sacerdotes, pero no a los fieles en general. En esto HAYEN coincide con el P. SAGÜÉS (413).

Explica el alcance que tiene el conformarse a Santo Tomás en la enseñanza de la Filosofía según los documentos pontificios de León XIII, Pío X y Pío XI.

"Es conformarse al método de Santo Tomás, a su doctrina y a sus principios, de manera que se le pueda tener de verdad por Maestro. Pero hay que guardarse de no exigir a los demás más que exige la Iglesia." Ser fiel a Santo Tomás—continúa diciendo HAYEN—, en el sentido que la Iglesia lo pide, no es el sostener necesariamente y enseñarlas todas las tesis de Santo Tomás, sino tenerlas como normas y directivas del pensamiento, verdaderamente seguras...

(410) L. c., 115-116.
(411) L. c., 116-118.
(412) L. c., 123-128.
(413) También LABOURDETTE viene a decir lo mismo, aunque con más amplitud en la obligatoriedad, pues no sólo dice en centros de formación eclesiástica, sino quienes de ella reciban el oficio de enseñar. "Rev. Thom.", 50 (1950), 43-44. Cfr. CALVETTI, FABRO, MORANDINI.

Hay varias maneras de obedecer rigurosamente la exigencia de la Iglesia. Hay una fidelidad de los "tomistas" a Santo Tomás, pero la hay también de los suarezianos, auténticamente admitida por la respuesta de Benedicto XV al P. Ledóchowschi... Hay, sobre todo, dirá E. Gilson, el tomismo de los comentadores y el tomismo de Santo Tomás" (414).

Explica luego en que consista el método, la doctrina y los principios de la filosofía que la Iglesia prescribe en sus Escuelas; en que consista la obediencia intelectual al Magisterio, en el campo de la Filosofía, que es una "disponibilidad total... no es una abdicación, sino un acto de fe" a las normas del Magisterio, y termina con esta conclusión:

"La encíclica "H. G." no hace más fáciles ni la investigación intelectual, ni la enseñanza teológica y filosófica, ni el diálogo o la colaboración con los no católicos. Su fin no es aligerar la tarea de los pensadores cristianos, sino el hacerla más intensa, más leal y más fecunda" (415).

L'Encyclique Humani generis et l'Ecriture saint, es otro artículo de G. LAMBERT, S. J., de la "Nouvelle Rev. Théologique" (416).

Gira el comentario en torno a los cuatro errores relativos a la interpretación de la Sagrada Escritura, errores que no son nuevos, subraya: limitación de la inerrancia de los Libros Escriturísticos a las verdades morales y religiosas; distinguir entre sentido divino y sentido humano; libre interpretación de la Escritura sin atender a la analogía de la fe y a la tradición de la Iglesia; sustitución de la exégesis literal por una exégesis simbólica o espiritual (417). Reconoce LAMBERT en esta tendencia una preocupación apostólica y apologética, pero que destruyen la sana exégesis. Reconoce los buenos afectos producidos por el sentido simbólico, en el orden espiritual o artístico, etc.; pero ello no justifica el abandono del sentido literal (418).

Entra luego en la relación de la ciencia con la revelación, en lo que se refiere al origen del cuerpo humano, destacando cómo la narración bíblica no da la menor prueba para evolucionismo o poligenismo. La cuestión más delicada de la exégesis católica dice que es la relacionada con los XI primeros capítulos del Génesis, punto sobre el que ya habló la "Providentissimus", más tarde la "Divino afflante Spiritu", insistiendo la

(414) L. c., 131-132. La respuesta de Benedicto XV al P. Ledóchowschi es: "...recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectandarum thesium imposito officio. L. c., págs. 131-132.

(415) L. c., 134-136.

(416) L. c., 73 (1951), 225-243.

(417) L. c., 225-227.

(418) L. c., 227-228.

Carta al Cardenal Suhard, y ahora, en fin, la "Humani generis", que en nada restringe aquella interpretación o enseñanzas (419).

Estudia todo lo relacionado con la narración creadora a la luz de los dos documentos—Y avista y sacerdotal—, explicando la manera especial de la creación del hombre por alusiones a otras narraciones orientales, así como el origen de la vida, la creación de la mujer, etc (420).

L'Encyclique Humani generis et les sciences naturelles, de G. Vandebroek y L. Renwart, S, J., es el último de la serie de cinco comentarios que nos ha dado la *Nouv. Rev. Théologique* (421). El autor se extiende en la teoría evolucionista, exponiendo su actual estado. Partiendo del hecho de que la concepción del hombre de ciencia es evolucionista en lo que se refiere al origen del hombre, se detine en enumerar los argumentos, concluyendo con estas palabras:

"La evolución no es más que una hipótesis, pero una hipótesis eminentemente verosímil verificable en sus numerosas consecuencias, y que no se puede rechazar sin reemplazarla por otra, al menos, tan plausible" (422).

No se detiene en el aspecto filosófico de la cuestión, sino en el biológico que es el punto sobre el que la Encíclica llama la atención, por los numerosos problemas, que plantea a un católico, sobre los datos de su fe. Se enfrenta luego con los contactos posibles entre la revelación y la ciencia, y desechado el caso de una real oposición entre certeza científica y verdad revelada—imposible a priori para un católico—, establece tres posibles encuentros: verdad revelada y conjetura científica; verdad científica y doctrina teológica; hipótesis científica y doctrina católica tradicional. El primer caso está por la doctrina revelada. En el segundo caso han de ser tenidos en cuenta esos hechos científicos, y la Iglesia deberá insistir en el verdadero sentido de esas doctrinas. En el tercer caso, hay que acoger esas hipótesis con reserva y prudencia, cuyas reglas establece el mismo Papa: que las investigaciones y discusiones sean llevadas a cabo por hombres peritos en ambos campos de las ciencias. La segunda regla se deduce de la misma naturaleza de la Iglesia, a la que todos estarán siempre dispuestos a someterse, como a Maestra y defensora de la verdad revelada (423).

---

(419) L. c., 229-231.
(420) L. c., 235-238.
(421) L. c., 73 (1951), 337-351.
(422) L. c., 333-339.
(423) L. c., 343-344. Cfr. Masi: *Il Magistero ecclesiastico e le scienze sperimentali* quien estudia estos mismos casos, aunque más ampliamente: "Euntes Docete", 1-2 (1951), 215 ss. Cfr., supra, Sagüés, pág. 252 ss.

Estos principios los aplica luego a la evolución y al poligenismo. En cuanto a la evolución, el *Decreto* de P. C. Bíblica—DB. 2121-2128—, que nos habla de la "peculiaris hominis creatio", es compatible con ella. No así en lo que se refiere al poligenismo. Pero añaden los comentaristas que

"... la actitud de la Iglesia ha sido decidida, no por simple exégesis del relato del génesis, sino más bien por consideraciones relacionadas con el dogma" (424).

Se extiende luego en diversas consideraciones de tipo teológico-exegético y concluye agradeciendo la luz de la "H. G.".

Juicios de los comentarios de la "Nouvelle Revue Théologique":

Pueden figurar entre los más sólidos y documentados, aportando amplias perspectivas a las enseñanzas de la "H. G." Se sitúan en el plano de la visión paternal, sin destacar la parte de rigor y señalar las condenaciones destacadamente. Concretan determinados puntos de interés, como la condenación del relativismo dogmático y los límites intrínsecos del conocimiento; el valor de las fórmulas dogmáticas y su perfeccionamiento—TAYMANS—. Sobre el alcance de la recomendación tomista de la encíclica es HAYEN entre todos los comentaristas que hemos leído quien más detenidamente la expone, así como las relaciones del Magisterio con la Filosofía, y el sentido de los conceptos tradicional y progresivo. La parte bíblica se distingue por la aportación de los documentos yavista y sacerdotal a la interpretación de la narración del Génesis. Y en cuanto a las ciencias naturales aportan los comentaristas amplias consideraciones sobre el evolucionismo y poligenismo, en sus aspectos científico, teológico y exegético. Aunque no dan nombres concretos ni siquiera hablan directamente de la "N. T." dan a entender que a ella se refieren las denuncias de la encíclica, ya que no sólo son errores, sino tendencias y disposiciones de espíritus lo que se condena.

Otro comentario belga digno de señalarse, por las circunstancias que rodean su publicación, es el del Profesor C. MULLER, de la Universidad de Lovaina, y que apareció en la revista "Syntheses", 5, 1950, con el título: *L'Encyclique "Humani generis" et les problèmes scientifiques*". Según nos dice el propio autor escribe a petición de la redacción de la revista, que quiere abrir sus páginas a artículos de inspiración católica ; y en la revista había aparecido, en el número de septiembre del mismo año un "article aussi brillant que terrible". *L'Eglise est-elle l'unique Salut du monde?* El autor accede a esta invitación, ya que están en juego, tanto para creyentes como incrédulos no sólo la objetividad

(424) L. c., 346-349.

de la investigación intelectual, sino aun la misma verdad, pág. 7, de una edición publicada por E. Nauwelarts, Lovain, 1951. El Profesor Muller califica el artículo de "Syntheses" como "veritable coup de massue, dénotant une profonde connaissance des choses catholiques...", l. c., p. 8. El se limita especialmente a los pasajes científicos o concernientes a las ciencias positivas y a aquellos que interesan a todo intelectual, l. c., p. 8-9. Declara enseguida que la Encíclica no ha disminuído nuestra libertad de investigación. Pasa luego a registrar el pasaje más importante concerniente a las ciencias, y que no es otro que aquel en el que la "Humani generis" concreta la relación del teólogo con las ciencias positivas y sus hechos o hipótesis, así como sus enseñanzas referentes al evolucionismo y al poligenismo, l. c., p. 9-11. Destaca el autor en el párrafo citado tres problemas:

"... celui de la méthode de recherche, celui du degré de certitude de l'hypothese évolutioniste et, en fin, celui de savoir si, oui ou non, le genere humain actuel descend d'un seul couple (monogénisme ou pulygenisme"), l. c., p. 12.

En cuanto al primer punto destaca el autor que la teología y la biología tienen métodos de investigación diferentes, pero no opuestos ni contrarios, y aduce cómo la misma Encíclica reconoce las fuerzas de la razón humana, aunque se muestre reservada hasta tanto que se demuestren los hechos aducidos. Recuerda que no puede existir ningún conflicto real entre ciencia y fe, hasta el punto que si una verdad humana cierta parece irreconciliable con las creencias religiosas, tal vez haya que preguntarse si no habrán sido deducidas de la verdad científica o religiosa conclusiones que ellas no entrañan, l. c., p. 12-13. Recuérdese en este aspecto a los comentaristas antes citados, singularmente, a los de "Euntes Docete", y se verá la coincidencia en este punto con las afirmaciones del Profesor Muller. Cita a este fin unas palabras del P. Teilhard de Chardin en las que el célebre paleontólogo jesuíta afirma que "en matière d'origenes humaines, la Science a certainement beaucoup encore a trouver et les catholiques beaucoup a penser".

En cuanto al grado de certeza de la hipótesis evolucionista distingue el aspecto fundamental, que pone en el *hecho* de la evolución, al menos en cuanto al pasado; y los demás aspectos concernientes al estudio de las genealogías posibles y a la explicación científica del proceso evolutivo. Afirma que sería temerario creer que poseemos una certeza "quelconque touchant ces derniers points; autant il evident que le monde des biologistes, aussi bien croyants que non croyants, est convaincu du fait de l' evolution", l. c., p. 14-15.

El comentarista trata luego de conciliar esta afirmación con la Encíclica, y afirma que "l'Encyclique, évidemment, ne parle que de l'homme et ne semble pas faire de distinction entre le fait et les genéalogies possibles, le detail du fait pourrait-on dire", l. c., p. 15. Todavía, queriendo conciliar más esta postura con las cautelas impuestas por la "Humani generis", añade: "Nous croyons ne pas nous tromper en dissant que le jugement porté par l'Encyclique sur le degré de certitude de l'evolution est une prémisse dans un raissonnement concluant a la prudence", l. c., p. 15-16. Se extiende luego en una serie de consideraciones de tipo científico para convencer a sus lectores, muchos no creyentes, de la justa postura de la Encíclica, tal vez haciendo concesiones un poco atrevidas, que nosotros no acabamos de ver con claridad, como la posible aplicación a ciertas personalidades" qui ont leur mot a dire a Rome" de unas frases de SIMPSON que cita el autor, l. c., p. 17.

Pasa a continuación a presentar el tercer problema sobre monogenismo o poligenismo, sobre el cual señala los distintos puntos de vista del teólogo y del biologista, bastando para los creyentes que sus pusturas sean razonables por motivos de orden superior. En cuanto al pasaje de la Encíclica en que se rechaza el poligenismo, al que él pone una nota citando la traducción aparecida en "Etudes Religieuses", núm. 672, y que nosotros estudiamos entre los comentarios de la "Revue Diocésaine de Namur", el Profesor MULLER piensa que "l'Encyclique n'exclut peut-être pas absolument qu'un jour on puisse ne pas rejeter aussi nettement une intepretation légerement différent de l'interpretation monogeniste telle qu'elle est conçue actuellement", l. c., p. 21. El autor propone por su cuenta una consideración, que él mismo califica de "monogenisme moins strict, mais aussi efficace", no como posible simplemente, sino como no posiblemente excluída de la consideración de los teólogos, l. c., páginas 21-22. No vemos hoy por hoy cómo con ella se salve la descendencia de todos de uno sólo, según las exigencias teológicas que ratifica la "Humani generis".

Termina el Profesor MULLER su opúsculo con otros pasajes de la Encíclica, que pueden interesar a todo intelectual, para concluir su comentario con unas consideraciones de carácter general, en las que estudia el texto total de la Encíclica en su presentación y desarrollo, sobre las que el autor hace algunas observaciones tales como la falta de atención por el método científico en el campo de las ciencias positivas y algunas otras apreciaciones de la exclusiva responsabilidad del autor, quien explica ciertas partes al parecer duras, por la concisión del documento, que con todo, cree que muestra siempre un gran esfuerzo de comprensión y es una llamada más que justificada a la prudencia, l. c., p. 27-30.

Terminemos destacando que el estudio del Profesor MULLER es uno de los más interesantes publicados hasta el presente, por su carácter eminentemente apologético, que explicará algunas de sus afirmaciones a primera vista más extrañas, y que no hemos encontrado en ningún otro comentarista católico. Merece ser leído en su integridad, para saber incluso cómo piensan de la "Humani generis" los no creyentes a los que también se dirige el autor.

Les enseignements de l'Encyclique Humani generis, es otro comentario que podemos considerar entre los belgas, ya que nos lo da la "Revue du Clergé Africain" del Congo. Su autor, L. DENIS, S. J., considera la Encíclica más cerca del "Syllabus" que de la "Pascendi", aunque sus proposiciones tengan una ligazón circunstancial. Es de los pocos comentaristas que califican las denuncias, estimando que esas proposiciones, son, al menos, temerarias—propositions a tout le moins temèraires (425).

Señala los errores teológicos—"irenismo", relativismo dogmático—; y los escriturísticos, siguiendo la misma exposición de otros expositores LAMBERT, sobre todo. Los errores particulares los enumera conforme lo hace la "H. G." Sobre el poligenismo destaca la manera especial cómo lo rechaza la Encíclica, según hicimos notar al exponer el comentario en ese mismo pasaje de SAGÜÉS (426). Destaca los errores filosóficos, y termina poniendo de relieve las directivas y consejos de la Encíclica sin nada más digno de mención. Es, por lo tanto, una glosa divulgadora del documento papal (427).

Señalamos, también, la revista "Irenikon", también de Bélgica, quien destaca, a propósito de la "H. G." el sentido legítimo de su "irenismo", de acuerdo con las enseñanzas de la Encíclica. L. c., 23 (1950), 367. Todavía esperábamos otros comentarios en revistas tan caracterizadas como "*Ephemerides Theologicae Lovanienses*", pero hasta ahora, que sepamos, no ha publicado nada. Las Crónicas científicas y culturales de la "*Revue d'Histoire Ecclesiastique*", tampoco nos han facilitado datos nuevos sobre la repercusión de la Encíclica, hasta lo que hemos podido consultar.

Estos datos, con todo, creemos que prueban que la ciencia eclesiástica belga ha sido fecunda y diligente en comentar y divulgar la Encíclica de Pío XII.

(425) L. c., 6 (1951), 85. SAGÜÉS califica la doctrina antipoligenista, supra, pág. 256.
(426) Cfr., supra, págs. 256-257.
(427) Otros comentarios belgas existen de los que sólo podemos dar la referencia bibliográfica: *L'encyclique H. G. Une mise en garde contre certains déviation doctrinales,* de R. AUBERT, en:"Revue Nouvelle", 15 oct. (1950). Cfr., supra, pág. 58: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique H. G.",* de D. DONDEYNE, en "Rev. Philoc. de Louvain", fevr. (1951). Cfr.: "Euntes Doc.", 1-2 (1951), 250.

La "Revue Diocésaine de Namur" nos brinda una *Note complémentaire sur l'Encyclique "Humani generis" et le polygénisme,* en su núm. mai-juillet, 1951-6, págs. 219-224, de la que es autor J. HAVET. Contesta en esa *Nota* una carta del P. BERNIMONT, O. P., director de "Etudes Religieuses", que en su número 672, publicó una traducción de la "Humani generis", en la que aparece introducido el adverbio "présentement" en una frase particularmente delicada de la Encíclica, la referente al poligenismo, y contra la cual el P. HAVET escribió en la misma "Revue Diocésaine de Namur", 6 (1951), 115-120: *L'Encyclique Humani generis et le polygenisme.* Presentemos antes este artículo, ya que tiene prioridad cronológica sobre la *Nota* acerca del poligenismo. En él responde a dos cuestiones, hechas en torno a las enseñanzas de la Encíclica en el campo de las ciencias positivas. La primera ha sido suscitada por la diversidad de traducciones examinadas por el autor: Una la de "Etudes Religieuses", en su núm. 672 y otra la publicada por la misma "Revue D. de Namur" 5 (1950), 220-237. En la traducción de "Et. Rel." se lee:

"*On ne voit en effet, présentement aucum façon d'accorder pareille doctrine* (il s'agit, en gros, du polygénisme) avec ce qu'enseignent les sources... et ce que proposent les actes du Magistère ecclesiastique..." l. c., p. 114.

En la "Rev. D. de Namur" se lee:

"*On ne voit, en effet, aucun façon d'accorder pareille doctrine avec...*" l. c., p. 114-115.

Sobre esta discrepancia de traducciones añade el P. HAVET:

"Il me semble que la présence ou l'absence du mot "présentement" est de nature a modifier assez sensiblement le sens et á fonder une attitude tres différente a l'egard du polygénisme" l. c., p. 115.

Expuesta así la ocasión de la primera cuestión, entra enseguida el comentarista a señalar la doctrina de la Encíclica en lo referente a los puntos de las ciencias positivas relacionadas con verdades de la fe. Y el primero es el referente al evolucionismo moderado, destacando también en este apartado, como hacen casi todos los comentaristas, el ser la primera vez que un documento del Magisterio supremo de la Iglesia ratifica una tesis ya clásica en la Teología, l. c., p. 115, citando en apoyo de esta observación a R. AUBERT en "La Revue Nouvelle", 12 (1950), 307, quien cita a su vez a SMULDERS en el mismo sentir. En este punto no hay dificultad especial. Pero la Encíclica pasa enseguida al poligenismo, a propósito del cual se ha originado la dificultad de traducción. El co-

mentarista reproduce el texto latino oficial, en torno al que gira toda la cuestión, y que no es otro más que el tantas veces destacado por nosotros en los varios comentarios del "cum nequaquam appareat..." Analiza esta cláusula, presentando tres traduciones de la misma:

"On ne voit, en effet, présentement aucun façon d'accorder pareille doctrine..."

Esta versión es la de "Etudes Religieuses", núm. 38, pág. 26, basada en la traducción oficiosa del texto francés publicado por el "Osservatore Romano", 1 sep. 1950, y constatada con la versión italiana de "La Civ. Cattol." del 16 de sep. 1950.

La segunda traducción dice:

"On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec..."

Esta es la versión francesa aparecida en el "Osservatore Romano" del primero de septiembre, y reproducida por varias revistas francesas, entre ellas, la "Rev. Dioc. de Namur", con la nota de que se trataba de una "traduction officcielle transmisse par la Nonciature", l. c., p. 117.

La tercera versión, dada por la "Revue Thomiste", 50 (1950), 5-31, dice así:

"Car on ne voit absolument pas comment cette opinion est compatible avec..." l. c., p. 118.

Comparando luego las tres versiones destaca la diferencia de la primera, que introduce el adverbio "présentement", con las dos restantes. Dicho término no tiene correspondiente en el texto latino, según el comentarista. No se trata, por otro lado de una palabra sin importancia, sino que la tiene bien marcada.

"La frase así vertida parece decir, o al menos insinuar, que más tarde se encontrará el medio de conciliar esto que se afirma al presente ser irreconciliable, que por lo mismo no se trata más que de una actitud transitoria y que en consecuencia, es necesario al presente reservar el juicio y esperar... pacientemente" l. c., p. 118.

El autor rechaza este proceder como ilegítimo, entendiendo que hace decir al texto lo que se desea que diga, dejando abierta una puerta, que el texto original deja bien cerrada, l. c., p. 118-119.

Se pregunta luego el P. Havet si realmente esa salida queda totalmente cerrada y después de analizar cuidadosamente el texto de las versiones 2 y 3 destaca cómo en el texto latino oficial la negación "nequa-

quam" recae sobre el verbo "appareat" y no sobre la expresión "componi queat"; y concluye que es la versión tercera, la de "Rev. Thomist." la que traduce más exactamente el texto oficial. Y en consecuencia expresa así su parecer:

"La porte n'est pas tout a fait fermée a un hypothétique accommodement futur: on ne le voit pas, dit le texte. Ce n'es pas la même chose que si l'on affermait: on voit qu'il n'y a pas de compatibilité possible", l. c., p. 119.

Como se puede ver comparando esta afirmación y el análisis que la precede con el comentario del P. ALONSO hay entre ambos autores exacta coincidencia de puntos de vista en la apreciación del texto de la "Humani generis". El P. HAVET va más lejos en la defensa de su posición, ya que rechaza las apreciaciones del P. BOYER, totalmente contrarias a las expuestas por él. Cfr. "Gregorianum", 31 (1950), 533.

Pasa luego a la segunda cuestión planteada al P. HAVET: la teoría del Adam colectivo, l. c., p. 121. Expone ampliamente las varias opiniones suscitadas en este aspecto en artículos y obras de autores católicos, tales como BOUYSSONIE en *Dict. Théol. Catthol.*, 12, col. 2520-2536; Monseñor AMANN en el mismo Diccionario, 15, col. 1365-1396; el P. DUBARLE en *Les Sages d'Israel*, 1946, págs. 19-23; el P. CHAINE, etc., para terminar con esta afirmación:

"Il faut renoncer à voir une possibilité de conciliation entre l'hypothese scientifique du polygénisme et le dogme cathólique, conciliation basée sur cette théorie de l'Adam colectif. Aux questions posées par les abbés BOUYSSONIE l'Encyclique a repondu fermement et clairment par la négative" l. c., p. 126-127.

Expuesto así el contenido del primer artículo de la "Rev. Diocés. de Namur", de J. HAVET, se comprenderá fácilmente el alcance de su *Note complementaire...*, en la misma revista, 6 (1951), 219-224, respondiendo al autor de la introducción del adverbio "presentement" en la versión de "Etudes Religieuses", según más arriba hemos señalado. Aceptada la explicación del autor, que hace recaer la responsabilidad de la palabra discutida sobre la traducción de "La Civiltà Cattol.", l. c., p. 220, pasa a ratificar su interpretación sobre el pasaje, en el que ha creído poder ver la posibilidad no excluída totalmente y definitivamente de una futura acomodación entre la hipótesis del poligenismo y el dogma cristiano, l. c., p. 221. Cita luego en confirmación de su punto de vista a otros comentaristas de la Encíclica, tales el P. RENWART, S. J., en "Nouv. Rev. Thél.", 73 (1951), 337-351, quien estima, "salvo meliori Ecclesiae judicio", que "L'Encyclique laisse ici encore aux chercheurs la liberté de prudentes recherches...", l. c., p. 222.

Cita también a A. GELIN, P. S. S., en una conferencia pronunciada en París, y recogida por "L'Ami du Clergé", 61 (1951), 289-296, en la que afirmó:

"Le Pape... il a "fermé la porte a clef sans murer la porte, et il a gardé la clef. Il reste que le travail théologique sur le peché originel est encore susceptible de progrés..." l. c., p. 223.

Por último, cita al P. DENIS, cuyo comentario recogemos también nosotros en otro lugar, destacando esa misma advertencia del comentarista abundando en el mismo sentido atenuante la condenación. Cierra su *Nota* el P. HAVET con estas palabras del obispo de Lieja, Monseñor KERKHOFS:

"Il est certain que les mots" cum nequaquam appareat..." ne rendent pas la même son que "cum nequaquam hujusmodi sententia componi nequeat cum iis..." Il y a une nuance certes voulue. Mais PC. (= traduction française des "Etudes Religieuses") force le sens du texte et l'on ne pourrait arguer de nuanc signalée pour essayer de tourner ce qui est a coup sur la penseé du Pape" Crf: "Rev. Eccl. de Liège, 38 (1951), 149-190: *Pour une doctrine saine et sure. A propos de l'encyclique "Humani generis"* l. c., p. 224.

Toda esta larga discusión que nos presenta el P. HAVET en sus comentarios a la "Humani generis" nos prueba, sin lugar a duda, que al menos existe en el texto oficial de la Encíclica un fundamento real para estas disputas, ya que son varios, aun diríamos, muchos, los autores que notan la misma falta de fluidez en la doctrina referente al poligenismo.

Citemos, por último, otro comentario aparecido en "Coll. Gandav.", 33 (1950), 263-274, del que es autor A. ROETS: *De Encycliek Humani generis,* y del que sólo podemos dar esta simple consignación bibliográfica. Y el de DONDEYNE citado ya en la pág. 212.

f) Comentarios anglosajones y de otras naciones:

La repercusión anglosajona en revistas de divulgación o investigación ha sido, si no numerosa, sí de fondo.

"Scripture" presentaba la Encíclica en su número de enero de 1951, 4 (1951), 255-256. Y C. LATTEY, S. J., comenta en una glosa breve: *The Encyclica H. G. and the Origins of the human race,* 4 (1951), 278-279, destacando que la Encíclica no permite afirmar que hubo una raza humana, hoy extinguida, que no descendía de Adán. Aquí podemos añadir el artículo aparecido en la revista "The Irish Ecclesiastical Record", 87 (1951), abril, titulado: *"Humani generis": Its Teaching and Signi-*

ficance, original de J. HAMELL. COTTER ha publicado: *The Encyclical "Humani generis" with a Commentary.* Weston, 1951.

Mucho más abundantes son los comentarios americanos. "The Catholical Biblical Quarterly", presenta la Encíclica en su número también de enero. Y en el mismo, M. GRUENTHANER, escribe sobre: *Evolution and the Scriptures,* en cuya glosa pone de relieve que la narración bíblica no se opone al origen evolucionista del cuerpo humano. L. c., 13 (1951), 21-27. Y en una reseña bíblica señala la conferencia del P. BEA, en la Semana Bíblica de Roma. L. c., pág. 102. Tenemos otros comentarios de: C. VOLLERT, S. J., en: "Theological Studies", que publica un estudio sobre: *Humani generis and the Limits of Theology* (428), en el que destaca los derechos del Magisterio, señalando la libertad de los teólogos y sus límites, recordando las principales desviaciones de la Teología, según las líneas de la Encíclica, cuyo beneficio señala para la ciencia y vida católica. No cita autores incluídos, aunque se documenta preferentemente en comentarios franceses, que hemos examinado antes y que dan algunos nombres, sobre todo, en los comentarios de Prensa reproducidos por "Documentation Catholique". También hemos de consignar el comentario del P. F. J. CONNELL, C. SS. R.: *Theological Content of Humani generis,* publicado en "Amer. Eccles. Rev.", 123 (1950), 321-330. En la misma revista apareció también otro artículo: *The Lesson of the "Humani generis"*, del que es autor CLIFFORD FENTON, l. c., 123 (1950), 359-378.

Otro comentarista de "*Theological Studies*" es el P. G. WEIGEL, S. J.: *The historical Background of the Encyclical Humani generis* (429).

Se remonta a los orígenes del modernismo para llegar a la "Nueva Teología", aunque haciendo ver la diferencia entre ambos. Expone el movimiento renovador, señalando sus principales fautores, DE LUBAC, DANIELOU, BOUILLARD, S. J. y CHENU, CONGAR, DUBARLE, O. P. (430). Reconoce que son todos hombres ortodoxos, de buena fe. Entre los alemanes cita a K. ADAM como simpatizante con las nuevas tendencias, y en Inglaterra ve simpatías hacia el mismo movimiento en la "Downside Review" (431). Destaca que ninguno de estos autores ha sido condenado aunque sí amonestado por sus superiores, perdiendo algunos sus cátedras. Después analiza con amplitud el movimiento existencialista y sus influencias en la "Nueva Teología" (432).

(428) L. c., 12 (1951), 3-23.
(429) L. c., 12 (1951), 208-230.
(430) L. c., 217-218.
(431) L. c., 218.
(432) L. c., 219-230.

A través de este comentario de WEIGEL conocemos otros más de lengua inglesa, de los que damos la reseña bibliográfica, por no haberlos podido tener a mano.

J. C. FENTON comenta en: "American Eccl. Review", 123 (1950), 452-458: *"The Humani generis" and ist Predecessors.* El mismo autor, en la misma revista, había ya glosado: *The Lesson of the "Humani generis".* L. c., 359-378. Y F. J. CONNELL también estudió en esas mismas páginas: *Theological Content of "Humani generis".* L. c., 321-330.

G. BARROIS, en *"Christian Century"*, 68 (1951), 78-80, ha escrito sobre: *An Overlooked Encyclical.* D. L. GREENSTOCK, en: "Thomist", 13 (1950), 567-596, sobre: *Thomism and the New Theology* (433).

En lengua alemana tenemos un comentario del P. A. BEA, S. J.: *Die Enzyklika "H. G.": Ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung,* en: "Scholastik", 36 (1951), 36-56. El P. BEA va destacando las líneas generales de la Encíclica, deteniéndose en la cuestión teológica, el Magisterio y la Filosofía cristiana, y la doctrina católica y las ciencias positivas.

Otros comentarios alemanes hay de los que sólo poseemos las referencias bibliográficas: *Zur Enzyklika "Humani generis"*, de "Orientierung", 14 (1950). E. STAKEMEIER en: "Theologie und Glaube", 6 h. (1950): *Die Enzyklika "Humani generis".* H. RAHNER ha escrito en: "Stimm", 147 (1950), 161-171; *Hemmschuh des Forteschritte? Zur Enzyklika "Humani generis".*

Holanda nos ha dado, de lo que conocemos, tres comentarios de Prensa y uno en la revista: "Bijdragen", III (1950), 202-211: *"Vel solo naturali lumine rationis..."*, en que procura determinar el sentido de dicho enciso en la "H. G.".

A más de este comentario. "Documentation Catholique" reproduce dos más íntegramente, tomándolos del diario católico holandés: "De Tijd", más el título de un tercero, que no reproduce (434).

L'Encyclique H. G. et la philosophie es uno de los dos comentarios indicados del periódico "De Tijd", y del que es autor el DR. BERNARD DELFGAAUW, de la Universidad Municipal de Amsterdam. Comienza describiendo la repercusión tenida por la Encíclica en los diversos sectores—unos con alegría, otros con temor—, y da bibliografía holandesa sobre el tema. Concreta que la actitud de un católico no debe ser ni una ni otra, sino la del creyente ante su Maestro (435).

---

(433) El artículo de F. J. CONNEL: *Theological Content of "H. G."*, lo resume "Euntes Docete", 1-2 (1951), pág. 249.

(434) L. c., 8 oct. (1950), col. 1309-1316. El artículo no publicado en "D. Cth.", versa sobre la teología dogmática, limitándose a seguir casi a la letra la "H. G.".

(435) L. c., 1310.

Explica, después, el por que de la intromisión de la Iglesia en el dominio de la filosofía, tanto por parte de que el mismo sujeto que cree es el filósofo que piensa, como por parte de la Iglesia, que si no es de este mundo, está en este mundo, y debe tomar posiciones, pronunciándose sobre determinadas cuestiones, que le conciernen. Destaca luego cómo todo el mundo ha señalado el sentido conservador de este documento, pero advirtiendo que en modo alguno rechaza el contacto con la filosofía moderna. Quiere compendiar el sentido de la Encíclica con un proverbio holandés cuyo sentido aparente no creemos que se pueda aplicar sin más al alcance de las normas de la "H. G.": "No hay que tirar los zapatos viejos hasta no tener los nuevos". Il ne faut pas jeter ses vieux souliers avant d'en avoir de neufs". La aplicación del adagio podría suponer el envejecimiento de aquello que defiende la Encíclica. El progreso se admite por acrecentamiento y desarrollo, pero no por suplantación, sustitución o abandono, según han glosado no pocos comentaristas.

Estudia en su artículo el Dr. Delfgaauw los siguientes puntos:

La posición del tomismo, la actitud hacia la filosofía moderna, la condenación del existencialismo, el rechazo del historicismo, papel de la voluntad y sentimiento en la filosofía y las pruebas de la existencia de Dios (436).

Subraya que el Papa no dice que el tomismo sea la filosofía oficial de la Iglesia, sino tan sólo que en él hay que formar al clero. Pero luego añade que sería

"... una interpretación extremadamente servil de las directivas pontificias el aplicarlas tan sólo al clero. Es claro que todo pensador católico debe procurar ponerlas en práctica y formar sus alumnos en este espíritu" (437).

En cuanto a la actitud en relación con la filosofía moderna, señala la norma de conservación de las soluciones antiguas y la adquisición de las ideas modernas, con todas las cautelas que exige la verdad. Concretamente sobre la condenación del existencialismo, afirma que es claro ver en la concreción de "ateísmo" la doctrina de Sartre. Pero, en cambio, es más difícil señalar de qué corriente se afirme que rechaza la razón metafísica. Pudiera ser que se trate de la negación de Jasper sobre la validez universal de la metafísica. Para el comentarista más bien se

(436) L. c., 1311.
(437) L. c., 1311-1312. Cfr., sobre este mismo pasaje de la "H. G." a otros comentarios: Hayen, supra, nota 413. Cfr., la coincidencia Labourdette-Hayen en sus artículos, págs. l. c., 43-44 y l. c., 130-131. Morandini parece menos *exigente* que los anteriores, l. c., 165-166.

atiene en esas líneas a tendencias, que a filosofías elaboradas en concreto. Y esas tendencias existen, y sobre todo en Francia. Y el Papa les da una negativa categórica. Afirma que no hay necesidad de interpretar la Encíclica como una condenación de MARCEL (438).

Termina con otras consideraciones filosóficas, sin nada especial de anotarse.

Juicio sobre el anterior comentario:

Aunque restringido a la parte filosófica, el comentario tiene un especial interés por darnos a conocer la repercusión tenida en Holanda por la "H. G.", con una buena aportación bibliográfica holandesa.

Para el comentarista está fuera de toda duda que la encíclica se dirige desde el comienzo a la situación francesa—qui connait la situation en France (et l'on sait que c'est à elle que l'encyclique songe tout d'abord). No da nombres concretamente, si no es de Sartre, como incluídos en las condenaciones de la "H. G.", que no miniminiza, aunque tampoco destaca sus enérgicas denuncias. En la cuestión del tomismo es más bien de criterio estricto, aunque no exagerado.

L'Encyclique H. G. et les sciences bibliques "catholiques" es el otro comentario, del DR. W. GROSSOUW (439).

Destaca que la Encíclica no abre nuevas perspectivas en el campo bíblico, después de la "Divino afflante Spiritu". Expone su comentario sobre la inenarrancia bíblica, el sentido espiritual y el A. T., señalando a este propósito la difusión tenida años atrás dentro de Italia, los escritos de un sacerdote italiano, con el seudónimo de DAIN COHENEL (440) sobre ese sentido espiritual.

Sobre el poligenismo también advierte que el texto hay que leerlo con atención. Ya anteriormente hicimos notar los comentarios sobre este lugar de SAGÜÉS y PARENTE y DENIS. Concluye destacando el carácter histórico de los primeros capítulos del Génesis.

Juicio sobre el anterior comentario:

Es un comentario divulgador de la Encíclica, sin que nos de aportaciones nuevas sobre los puntos de vista antes expuestos.

"Broteria", la revista lisboeta de cultura nos ha dado en octubre-noviembre—celebradas ya nuestras semanas—, un estudio de JULIANO PE-

(438) L. c., 1313.
(439) L. c., 1315-1316.
(440) LABOURDETTE cita también sobre exégesis espiritual al abate italiano: DOLINDI RUOTOLO. Cfr.: "Rev. Thomist.", 50, 1950, 36, que es el mismo DAIN COHENEL según nos dice el P. PÁRAMO en "Sal Terrae", 39 (1951), 738-748.

CANTET: *Orientacoes culturais da "Humani generis"*, 53 (1951), 300-308; 405-411. Comienza destacando el comentarista cómo la misma necesidad de la intervención del Magisterio, para cortar demasías y orientar fogosidades de ciertas ideologías fácilmente desviadas es una prueba de la vitalidad siempre pujante y fresca del pensamiento de la Iglesia, l. c., página 300. Divide según costumbre, los puntos de la Encíclica en filosóficos, teológicos y escriturísticos. Pero él limita su estudio a consideraciones generales, sugeridas por la simple lectura del documento, y enfoca luego el aspecto fundamental de reivindicaciones filosóficas, l. c., págs. 300-301. Señala el autor como primera enseñanza de la "Humani generis", que de ella se desprende que las desviaciones tienen su causa en una errada tendencia del espíritu, a su vez originada por la falta de coordinación de los estudios profanos, dirigidos por los Estados, con los tradicionales estudios eclesiásticos. La falta de una profunda preparación en las disciplinas del espíritu incapacita para abordar los grandes problemas de la teología y filosofía católica, l. c., p. 301. Destaca que sólo una parte mínima del pensamiento católico ha sido afectada por esta desviación y por sus causas remotas. La intervención del Papa es más un alerta que un "sálvese quien pueda", l. c., p. 301-302.

Entrando en la parte estrictamente filosófica de su comentario señala estos principios como patrimonio intangible de la verdad filosófica: su carácter intelectualista y el valor objetivo y absoluto de sus conceptos y de los primeros principios de la razón. Se remonta luego a la Reforma para historiar sus funestas influencias en todos los órdenes de los valores humanos, hasta llegar al relativismo filosófico, l. c., p. 303-304. Señala cómo la Iglesia defiende el valor de esos principios racionales, en los cuales se funda la misma credibilidad de la revelación cristiana, razón por la cual el Magisterio debe intervenir aún en cuestiones filosóficas, con las cuales está íntimamente relacionada la misma revelación en sus fundamentos.

Hace ver cómo por otra parte la "Humani generis" no es una postura nueva dentro de las funciones del Magisterio, recordando para esto las enseñanzas del Vaticano especialmente. Además, la Iglesia no toma una postura cerrada contra el verdadero progreso o impone a sus fieles una actitud retrógrada, como se desprende de las recomendaciones hechas por Pío XII a los doctores católicos para que hagan cuanto puedan para hacer avanzar a las ciencias. l. c., p. 305-307. Termina destacando la moderación y prudencia del Magisterio en la elaboración del documento pontificio, cuyas normas sabias bien obedecidas serán de gran eficacia en el rejuvenecimiento del pensamiento católico y del progreso cultural, analizando varios de los problemas suscitados, l. c., p. 406-411.

Como puede observarse, se trata de una glosa general, de carácter divulgarizador, en el que el comentarista nada nuevo nos dice sobre estudios ya presentados por nosotros en torno al documento de Pío XII.

"La Revista Portuguesa de Filosofía" también ha presentado su comentario: *A Encíclica "H. G." e a filosofía,* destacando sus enseñanzas en ese campo, y calificando su doctrina como clara, positiva y comprensiva (441).

Canadá también ha aportado sus comentarios, através de la "Revue l'Université d'Ottawa", que nos ha facilitado unas glosas de carácter general al documento pontificio: *L' Encyclique "Humani generis"*, de E. MARCOTTE, O M. I. (442).

MARCOTTE, después de señalar que la Encíclica no ha sorprendido a nadie, pone de relieve que

"... es de una claridad y de una precisión que suprime todo equívoco, y de una firmeza que no deja lugar a la menor hesitación".

Todavía más:

"... si alguno duda de la gravedad de la crisis, bastará para convencerse repasar el tono del documento... y la seriedad de las consignas dadas a los superiores religiosos y a los obispos" (443).

Señala los pronunciamientos contra el relativismo, "irenismo", las desviaciones en favor de las filosofías modernas, etc. Señala como remedio a todos la fidelidad franca y total a las normas pontificias, concluyendo con la afirmación de que se trata de un documento del que no se exagerará la importancia.

La recherche intellectuelle et l'Encyclique "H. G." es el otro comentario, original de J. GERVAIS (444). Hace una consideración, que ya echábamos de menos: Considera vano, si no injurioso, el que muchos comentaristas pongan de relieve que el Papa no prohibe la investigación científica. Tiene razón. Y hemos leído eso en casi todos los comentaristas franceses y en algunos más. Distingue entre actividad intelectual general e investigación científica, destacando las cualidades de la investigación. en la seriedad, diligencia, accesibilidad entre la verdad humana y divina, etc. (445).

(441) L. c., 7 (1951), 71-80, ener.-mar.
(442) L. c., 20 (1950), 197-200.
(443) L. c., 197.
(444) "Rev. Univers. Ottaw.", 21 (1951), 307-327.
(445) L. c., 315-327. Sobre el mismo tema ya citamos a otros comentaristas, coincidentes en los puntos de vista. Cfr., supra, nota 307.

Estos comentarios no nos aportan puntos de vistas tampoco originales y nuevos. Destaca, sobre todo, MARCOTTE el tono de firmeza y decisión. Nada nos dicen de la dirección de la Encíclica, ni citan nombres concretos.

Terminemos estas consideraciones sobre los comentarios suscitados por la "H. G." presentando uno, breve, pero significativo, de los Ortodoxos, que nos ha facilitado la revista belga "Irenikon".

Su autor, M. MEYENDORFF publica en "*CV*", órgano ruso del Exarcado del Patriarcado ecuménico, unas glosas en las que subraya que

"... el contenido de la encíclica papal es puramente defensivo, negativo. Los católicos se ponen en guardia contra las tendencias de tipo liberal y modernistas, pero entre estas últimas están también incluídas las tendencias que se esfuerzan por "assainir" la vida eclesiástica y teológica del catolicismo con el estudio de los antiguos, especialmente los Padres de la Iglesia... Estas tendencias son consideradas paralelas al liberalismo... Es característico comprobar en este sentido la actitud desconfiada del Papa hacia la idea del retorno a las fuentes... Es contra estas tendencias a las que se dirige la recomendación de ajustarse rigurosamente al sistema filosófico de Santo Tomás...

"Este sistema no solamente es incompatible con la ortodoxia, sino que confiere a la Iglesia romana el carácter de Iglesia occidental, más aún, medieval, no obstante los esfuerzos desplegados por ciertos católicos, por darle un sentido más universal, tanto en lo geográfico como en lo espiritual y teológico" (446).

Es una voz, pero puede ser la expresión de un común sentir de los ortodoxos, ante el documento de agosto de 1950. No deja de ser expresivo, que ellos sean los que se declaran incompatibles con el tomismo, para nosotros ver la posibilidad de un acercamiento doctrinal hacia ellos, en busca de la unidad.

II

CARACTER Y TONO GENERAL DE LOS COMENTADIOS

Después de haber resumido en sus líneas generales los principales comentarios, que se han hecho en diversas naciones, al documento pontificio, podemos, a modo de estudio o síntesis comparativa, destacar el carácter y tono general de los mismos. Sería como concretar la impresión que dejan en el ánimo del estudioso las consideraciones, diluídas a través de la prolongada lectura de los comentaristas.

(446) L. c., 24, 1951, 74.

Una advertencia queremos destacar singularmente: En los comentaristas no hemos ido buscando tan sólo sus glosas doctrinales a las varias partes de la "Humani generis". Esto ha sido una parte, la principal ciertamente de nuestro trabajo. Pero teniendo presente que la Encíclica ha venido a responder a profundas inquietudes, no sólo del orden intelectual puro, sino de profundas resonancias en todo el plano de los valores humanos, morales y psicológicos; es decir (para usar frases de algún comentarista), tratándose de afrontar, si no una crisis consumada, al menos la fermentación que preludia una crisis (447), nos ha interesado localizar las reacciones varias suscitadas por la Carta papal; síntomas, al menos, para calibrar hasta donde se había adentrado ya en los espíritus esa fermentación precursora, de que nos hablan algunos autores. De ahí que hayamos recogido, a veces, glosas insignificantes desde el punto de vista doctrinal, pero muy expresivas para localizar posiciones mentales o actitudes psicológicas. Por eso, algunas veces nos ha interesado más lo que *no* dicen los comentaristas, que lo directamente expresado por ellos; más lo que dan a entender, que lo explícitamente comentado. Así como, según ha dicho el citado PARENTE (448), las polémicas que precedieron a la "H. G." ayudan a conocer las razones y el sentido de la misma, los comentarios que la han seguido ponen de relieve el alcance y profundidad de los problemas afrontados por el documento papal. Para lograr este objetivo total nos ha servido no poco subrayar, por ejemplo, el criterio de los comentaristas frente al tono general de la Encíclica. Detalle tan expresivo, desde nuestro punto de vista que podemos sentar, en líneas generales, que ese juicio y apreciación está, en cuanto a la atenuación de la energía o el destacar la gravedad de las enseñanzas, en proporción de la gravedad y extensión que en cada país tuvo la crisis precursora de la "H. G.". Proporción que nosotros, a vista de numerosos comentarios, diríamos que es inversa en cuanto a la gravedad y energía en relación con la profundidad de la crisis aludida en cada país.

Conforme a este criterio normativo de nuestro estudio podemos ya sentar estos resultados generales.

Los comentarios franceses tienden, si no a minimizar el alcance de las enseñanzas de la "H. G.", sobre todo en su sentido negativo y en sus denuncias y condenaciones, sí a no destacar la energía de las mismas, en tanto que insisten casi unánimemente en la parte positiva, hasta el punto de hacer casi un tópico el subrayar el tono paternal y el sentido

(447) Cfr. PARENTE. "Euntes Docete", 1-2 (1951), 25.
(448) L. c., 31, nota 3.

impersonal de las condenaciones de la Encíclica, aunque reconociendo también, de diverso modo, a veces con toda claridad, la dirección francesa del documento papal. Así lo tenemos comprobado tanto en los comentarios de seglares, católicos o no, como en los de revistas o prensa católica, tales como ROUQUETTE, RENÉ D'OUINCE, LE COUR GRANDMAISON, SEJOURNAS, MARROU y otros más, anteriormente expuestos (449). Estos comentarios han adoptado con más frecuencia el carácter general de glosas expositorias que el de estudios especializados sobre determinadas partes de la Encíclica, sobre todo los publicados en revistas de Francia. Y todos coinciden, con unanimidad total, en no dar nombres de autores o de obras, con la excepción de algún comentario de Prensa no católica. Actitud que encontramos justificada por la gravedad que en Francia había tenido la crisis precursora de la Encíclica. Hemos también señalado la apreciación que en algunos de esos comentaristas merecen, aún después de la "H. G.", las corrientes ideológicas y sus promotores, maestros por justos títulos venerados; y sus orientaciones calificadas de las más justas y ricas en promesas, y tan sólo deformadas por espíritus mal preparados, sobre los que ha habido cierta tendencia de hacer recaer la responsabilidad de las desviaciones (450). Es cierto que el mismo documento papal reconoce la buena voluntad de los maestros, con un celo imprudente o desviado, pero no culpa a los discípulos ni los exime a aquellos de toda inculpación en sus desviaciones. La actitud de la Jerarquía, cuya conformidad califica de unanimidad formal RENÉ D'OUINCE ha prestado una contribución eficaz a la aceptación de las enseñanzas pontificias por los fieles de Francia.

Especial interés revisten las declaraciones, ya de revistas—recuérdese a "Etudes"—, ya de Universidades—Lyon-Fourvière—, reconociendo la dirección francesa de muchos puntos de la Encíclica.

Los comentaristas italianos, libres de complicaciones de tipo ambiental, ya que entre ellos la crisis anterior al documento pontificio tuvo mucha menos repercusión, han sido más explícitos, tanto en señalar la aplicación preferentemente francesa de sus enseñanzas, como en dar nombres de autores y de obras y poner de relieve el tono de su gravedad y la firmeza de sus condenaciones. A ellos se deben los estudios más acabados en este orden, sobre todo, en revistas que podríamos llamar independientes de tendencias de Escuelas, más o menos unidas a determinadas Ordenes o Congregaciones religiosas, tales como los Comentarios de "Euntes Docete" y de la "Rivista di Filosofia Neoscolastica". Sobre

(449) Cfr., supra, *Comentarios franceses,* en Prensa y Revistas.
(450) Cfr.: "Etudes", 267 (1951), 359-361; "Document. Cathol.", n. 1083, 17 déc. (1951), 1613 ss.

todo se han distinguido por su claridad expositoria y su documentación en identificar las tendencias reprobadas, los estudios de PARENTE, COLOMBO y PEREGO, los de OLGIATI y CALVETTI (451). Ya hicimos notar cómo el comentario de PEREGO en "Divus Thomas" (Pi), es el único entre los comentarios jesuítas de revistas europeas que especifica nombres de obras y autores, encontrando la explicación, tal vez, en que ese estudio es reproducción de uno anterior a la "H. G.", de la época de las polémicas, ampliado con las enseñanzas de la Encíclica (452). También dijimos en su lugar que entre todos los comentarios que hablaron sobre la "Nueva Teología" antes de la "H. G." el de PEREGO es que ha visto, tal vez, más puntos coincidentes y ratificados por la Encíclica, lo que pudiera ser una razón, estimamos, de su reproducción por parte de su autor, aunque nada se da entender de esto en el comentario. Para los comentaristas italianos es lugar común la inclusión de las tendencias de la "Nueva Teología" en las condenaciones de la "H. G.", aludiendo, a veces, a las disputas previas, y señalando cómo la Encíclica ratifica las apreciaciones de los impugnadores de aquellas corrientes, no sin hacer algunos reparos a ciertas exageraciones de métodos o afirmaciones de algunos de sus principales representantes (453). También han sido provechosos estos estudios para señalar, como más adelante destacaremos, las nuevas aportaciones o concreciones doctrinales que la "H. G." ha dado en el campo de las ciencias eclesiásticas. Estos comentarios, a diferencia de los franceses, han sido, tanto de tipo general—PARENTE, COLOMBO, PEREGO, GEMELLI—, como estudios especializados sobre determinados puntos de la Encíclica, como los de "La Civiltà Cattolica", otros de "Euntes Docete", los de "Sapienza", algunos de la "Rivista di Filosofia Neoscolastica", "Angelicum" y "Gregorianum", si bien estos no debemos calificarlos como italianos en rigor. Predominan los temas filosófico-teológicos sobre los escriturísticos, lo que no tiene nada de extraño, dada la misma disposición y contenido de la Encíclica.

. *Los comentaristas españoles,* podríamos situarlos en parte coincidentes con los franceses en conservar el sentido impersonal en las glosas sobre las condenaciones; parte con los italianos, en destacar el rigor y firmeza de las denuncias pontificias y en la claridad al indicar la "Nueva Teología" como la tendencia global incluída en las reprobaciones de la "H. G.". Así proceden SAGÜÉS, ITURRIOZ, CASTELLS,

(451) Cfr.: "Euntes Docete", 1-2 (1951); "Div. Thom." (Pi), 53 (1950), 436 ss.; "Riv. Filosof. Neosc.", 43 (1951), 49 ss.; 85 ss.

(452) Según PARENTE "nell'importante articolo ci sia forse da rilevare il troppo e il poco". L. c., pág. 29, nota 1.

(453) Cfr. PARENTE, COLOMBO, l. c.

MONSEGÚ, ROQUER, SOLANO, etc. (454). En cuanto a su método, predominan los de tipo global de presentación y glosa del documento papal sobre los comentarios especializados. Merecen especial citación las aportaciones del comentario del P. SAGÜÉS sobre las concreciones o avances teológicos de la Encíclica, como en su lugar hemos destacado. Entre nosotros se advierte también, como en otras partes, mayor ponderación de la gravedad del documento en los comentaristas independientes, que en los que de un modo o de otro, se pueden considerar como interesados en las disputas previas sobre la "Nueva Teología". Junto al tono paternal de la Carta pontificia no olvidan la severidad de sus normas y enseñanzas.

Otros comentarios. Fuera de estas tres grandes repercusiones—Francia, Italia, España—, el tono de los comentarios ha sido menos caracterizado, desde el punto de vista nacional, con la excepción de *Bélgica. Los comentaristas belgas* han optado por las glosas especializadas preferentemente, a través de la "Nouvelle Revue Théologique". Solamente el P. LEVIE tiene un comentario general, en el que destaca el valor doctrinal de la "H. G." en su contenido total, como una obra de paz y caridad, sin la menor alusión ni a personas ni a tendencias. General también es el del P. DENIS, señalando los errores, y en el mismo estilo impersonal. Fuera de estos dos—más algún otro que no hemos podido examinar—, los comentarios de Bélgica siguen las grandes líneas de la Encíclica—teológica, filosófica, escriturística y científica—. Aportan grandes luces al alcance doctrinal de estos apartados, sobre todo en la parte filosófica y bíblica-científica, pero ni dan nombres, ni señalan obras, ni siquiera aluden directamente, aunque se sobreentiende, a la "Nueva Teología (455). Tampoco subrayan, en general, el tono de rigor y firmeza de la Encíclica. Es más algún comentarista, como R. AUBERT, minimiza con excesos, según creemos por las referencias de "Etudes" la situación de la crisis previa a la que se refiere la "H. G." (456). Especial interés tienen las glosas de HAVET y de MULLER sobre el poligenismo y evolucionismo según hemos destacado en su lugar.

Los comentarios anglosajones, muy inferiores en número, son con todo muy explícitos en señalar las tendencias de la "Nueva Teología" y en dar nombres y obras en relación con las doctrinas de la Encíclica, como los del P. WEIGEL (457). El mismo P. VOLLERT alude frecuentemente a la "Nueva Teología" en su comentario sobre la "H. G." (458). Es más, algunas notas muy en relación con algunos de los autores alu-

(454) Cfr., supra, pág. 248 ss.
(455) Cfr., supra, pág. 270 ss.
(456) Cfr., supra, pág. 185 ss.
(457) Cfr.: "Theological Studies", 12 (1951), 208-230.
(458) Ibídem, 12 (1951), 3 ss.

didos por la Encíclica las conocemos a través de esta revista norteamericana, como la privación de las cátedras en algunos de los defensores de la "Nueva Teología" (459).

Sumamente explícito en la aplicación francesa del documento papal es el comentarista holandés DELFGAAUW (460), quien presenta con claridad muchos puntos filosóficos, así como GROSSOUW lo hace con los bíblicos.

De las anteriores citaciones y juicios en ellas fundados creemos que queda clara nuestra apreciación inicial: el tono de los comentarios en lo que se refiere a la energía o suavidad en la interpretación de la "Humani generis" está en razón inversa, de ordinario, con la gravedad y extensión de la crisis previa de la "Nueva Teología". No queremos decir, con todo, que esto sea una posición totalmente estudiada, refleja. Creemos que, en parte, es la reacción natural de los cambios psíquicos mentales en quienes, metidos, de un modo o de otro, en las discusiones anteriores a la Encíclica, han tenido que rehacer criterios y posturas a tono con un documento papal, tan opuesto a esas novedades. Tampoco van estas apreciaciones al sentido de la aceptación y adhesión prestadas a la "H. G.", ya que nada podemos decir en contra de la misma, por esos mismos sectores, que según la glosa de MARROU, recogida por "Etudes", serán los que más se han aprovechado de sus enseñanzas porque son los que más han debido sufrir con ellas (461).

Esto es cuanto un año de comentarios en torno a la Encíclica del 12 de agosto de 1950, nos permite deducir. Estos comentarios han sido la siembra. Ahora tenemos que esperar a su germinación y desarrollo, traduciéndose en efectos y frutos de investigación y progreso a tono con las exigencias de la revelación y la doctrina dogmática. Tal vez no sea supérfluo notar que el problema o problemas que han originado la crisis previa de la "Teología Nueva" y su consiguiente encauzamiento por la "H. G." pueden no estar del todo resueltos, ya que el documento papal en algunos de esos datos, rechaza, como incompatible, las soluciones propuestas, pero no aporta las definitivas, dejando al estudio de los Doctores Católicos su investigación y su alcance. Así lo dice expresamente la Encíclica en algunos puntos, como todos los que lean el texto pueden comprobar.

Es de esperar, por tanto, que el tiempo, el estudio y la fidelidad de los investigadores católicos pongan de relieve toda la fecundidad de este paso transcendental del Magisterio en defensa de la fe.

---

(459) Cfr. WEIGEL, l. c.
(460) Cfr.: "Document. Cathol.", 8 oct (1950), col. 1312 ss.
(461) Cfr.: "Etudes", 267 (1950), pág 58.

PARTE TERCERA

I

APORTACIONES Y CONCRECIONES DOCTRINALES DE LA "H. G."

Uno de los mayores objetivos que hemos ido buscando en los comentarios ha sido la concreción y determinación de doctrinas aportadas por la "Humani generis". Y hemos de reconocer que no ha quedado fallido nuestro intento, ya que los mejores comentaristas han señalado en sus estudios ese aspecto de nuestra investigación.

Tres autores, entre los demás, se han distinguido en este campo: PARENTE, COLOMBO, entre los italianos; y SAGÜÉS entre los españoles, sin que falten en todos los demás, de ordinario, alguna aportación en este mismo sentido.

PARENTE destaca

"... i punti fermi posti dal Papa in certi questioni, che sembravano discutibili. Tali sono specialmente: il giudizio de credibilità, la possibilità della natura pura il monogenismo" (462).

Señala los pasajes en los que el Papa insiste en las funciones de la razón y concretamente en su capacidad para conocer

"... tam multa ac mira signa externa divinitus disposita... quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit... ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda".

para afirmar luego que esos varios

"... pasajes se iluminan mutuamente y llevan a la conclusión lógica de que la razón humana con su luz natural, puede formar un juicio cierto de credibilidad en torno a la revelación divina, basado en los signos externos divinos, que hacen posible un verdadero proceso demostrativo... Lo que excluye la opinión de la necesidad de la gracia en esa fundación propia de la razón" (463).

Subraya luego que la mente de la Encíclica no es afirmar una simple *capacidad física,* compatible con una *imposibilidad moral,* ya que la "H. G." no habla de imposibilidad, sino de *dificultades:* "mens humana difficultates interdeum pati potest".

---

(462) "Euntes Docete", 1-2 (1951), 41.
(463) L. c., 41-42.

Para Colombo

"Uno de los pasajes que suscitará discusión es el inciso respecto a la posibilidad de probar con certeza el origen divino de la religión cristiana con la sola luz natural de la razón. Este paso pretende excluir la famosa doctrina de Rousselot sobre la función de la gracia para percibir el valor de los motivos de credibilidad. ¿O va sólo dirigido en el sentido del Concilio Vaticano, en el sentido antifideista y antitradicionalista? En este segundo sentido lo entiende Malmberg" (464).

Para Parente no sólo va en la línea del Vaticano,

"... non soltanto esclude ogni fideismo e tradizionalismo, ma anche l'opinione di una necessità della grazia..."

Sagüés insiste en el sentido de Parente:

"Se afirma, pues, que el hombre *puede* por la sola razón natural *probar* con certeza, y ello por *muchos* criterios externos... el origen divino de la religión cristiana. Luego puede apreciar lo suficientemente el valor de dichos criterios en su real existencia y en su conexión con la revelación divina, para formular con certeza el juicio (al menos especulativo) de credibilidad del cristianismo. Luego queda zanjada la cuestión discutida entre algunos teólogos, de si aquél juicio, para *poder* ser emitido con certeza, exige una ayuda sobrenatural" (465).

En cambio para Malmberg, quien estudia concretamente este punto: "Vel solo naturali rationis lumine" (466), sostiene que el inciso

"... opponitur rationi naturali hominis *catholici*, utpote qui, in probanda credibilitate naturali religionis christianae ex signis externis sibi ad hoc divinitus oblatis, *etiam inniti* possit ipsa doctrina Ecclesiae catholicae a se jam credita. "Vel solo naturali rationis lumine" igitur significat: vel sine adjutorio divinae revelationis, prout ab Ecclesia catholica nobis credenda proponitur, aliis verbis: vel sine adjutorio magisterii Ecclesiae" (467).

Para Malmberg no se expresa ninguna otra oposición, sobre todo, entre la razón natural y la razón iluminada por la fe,

"... ita ut etiam homo, qui omni gratia fidei caret, ratione sua naturali ad certo probandam divinam originem religionis christianae ex signis illis externis valere dicatur... ex textu citato minime hauriri posse videatur" (468).

(464) "La Scuola Catt.", 78 (1950), 418, nota 39.
(465) "Estud. Eclesiást.", 25 (1951), 165.
(466) "Bijdragen" III (1950), 202-211.
(467) L. c., 210.
(468) L. c., 210.

Digamos que nos complace más la oposición de PARENTE y de los que estiman solventada la cuestión de la no necesidad de la gracia para formar el juicio de credibilidad, que la opinión del comentarista holandés, que por otra parte es el único que hemos leído con esa restrición, y la cita de COLOMBO, que no se define en un sentido o en otro.

La posibilidad de la naturaleza pura es otra de las concreciones doctrinales reportadas por la "Humani generis".

He aquí el comentario de PARENTE:

"Il secondo punto fermo è quello che riguarda la gratuità dell'ordine soprannaturale... L'importanza di questo passo sta non solo nell'affermare la la possibilità della così detta *natura pura,* ma nel subordinare a tale possibilità la vera gratuità dell'ordine soprannaturale. Il che era messo in dubbio da alcuni teologi moderni..." (469).

Para SAGÜÉS

"... esta doctrina no se halla expresamente consignada en documentos anteriores. Su actual mención es un gran avance teológico" (470).

COLOMBO nos informa que el P. BOYER

"... nella sua relazione al congresso tomistico dello scorso settembre, ha sottolineato, *credo giustamente,* che l'enciclica "H. G." è il primo documento del Magistero nel quale si afferma esplicitamente la possibilità della creazione di esseri inteligenti non ordinati alla visione beatifica. Di conseguenza diventerebbe d'ora in avanti insostenibile l'opinione degli agostiniani del secolo XVII che ammettevano tale possibilità in un ordine assoluto, ma praticamente la negavano ex decentia Creatoris" (471).

Según las precedentes palabras, en las que COLOMBO cree *justa* la observación de BOYER podemos citarle también en favor de esta concreción doctrinal, aportada por la "H. G.".

Flick abunda en igual sentido, destacando el error de los que sostenían que no puede crear Dios seres inteligentes sin ordenarlos al orden sobrenatural. "Estas palabras del Papa deciden una cuestión sobre la que se había disputado mucho en estos últimos años, y aportan una verdadera contribución al concepto del sobrenatural..." "La Civil. Catt.", 101, III (1950), 584.

La tercera aportación de la Encíclica la pone PARENTE en

---

(469) L. c., 42.
(470) "Estudios Ecles.", 25 (1951), 163.
(471) "La Scuol. Catt.", 78 (1950), 420, nota 41.

"... la dichiarazione dell'incompatibilità del poligenismo col domma del peccato originale e della sua universale trasmissione" (472).

Ya anteriormente hicimos notar cómo la redacción de este paso antipoligenista de la Encíclica haya llamado la atención de los comentadores, incluso del mismo PARENTE, de SAGÜÉS y de DENIS (473). Pero todos coinciden en declarar la actual incompatibilidad del poligenismo con la revelación, aunque no por razones exegéticas, sino dogmáticas. Así se expresa también GUY PICARD cuando nos dice que

"... la encíclica "H. G." acaba de desaprobar el poligenismo por razones teológicas: es decir, porque el es incompatible con el dogma del pecado original" (474).

Las discrepancias entre los comentaristas versa en torno al sentido *absoluto* o *atenuado* de esa incompatibilidad, según hemos destacado ya al exponer algunos comentarios, sobre todo los de HAVET, MULLER y ALONSO.

Las doctrinas sobre la función del Magisterio eclesiástico:

Este punto es en el que más comentaristas han coincidido en señalar nuevas aportaciones o concreciones doctrinales. Muchos destacándolo como el más importante de toda la Encíclica. Así dice BROWN

"... que la enseñanza principalísima del documento es aquella que explica los derechos del Magisterio... La gran lección de la encíclica es la de la necesidad de escuchar al Magisterio... La doctrina de los derechos divinos del Magisterio de la Iglesia respecto de la Sagrada doctrina y de la Filosifía, en la medida en que ésta tiene relación con aquella" es la principal de las enseñanzas de la encíclica (475).

Después de poner repetidamente de relieve la importancia de esta doctrina de los derechos divinos del Magisterio, añade:

"Certamente la doctrina non e nuova... però mai, per quanto io sappia, come nella presente encíclica, la Chiesa ha enunziato i suoi diritti tanto chiaramente. Vien in essa aggiunta anche la spiegazione di questi diritti" (476).

---

(472) L. c., 42.
(473) Cfr., supra, pág. 255 ss.
(474) "Sciences Ecclesiastiques", 4 (1951), 66 · *Les arguments scientifiques sont ils favorables au polygenisme?*, l. c., 65-89. Sobre este tema puede verse el estudio de LABOURDETTE: *Le peché originel et les origines de l'homme* en: "Rev. Thomist." (1949), III, 389-427 (1950), III, 480-514 (a suivre).
(475) "Sapienza", 4 (1951), 195-201, 202.
(476) L. c., 198.

FILOGRASI coincide en señalar esta misma aportación y concreción sobre la doctrina del Magisterio:

"Quanto sopra si è affermato sul magistero della Chiesa quale norma e regola prossima di fede è commumente insegnato nelle scuole cattoliche. E l'enciclica "H. G." ha fatto suo quest'insegnamento che, a quanto sembra, ora per la prima volta s'inserisce in un documento dottrinale tanto grave, direttamente emanante dal Sommo Pontifice" (477).

El P. SAGÜÉS es del mismo sentir en este punto:

"Proclama sus prerrogativas con energía acaso desconocida anteriormente. Es la idea acaso más subrayada, que se repite sin cesar, como un motivo fundamental... Ahora con cierta novedad se precisa la relación del teólogo con el... Verdad muy conocida, pero ahora propuesta con una fórmula novísima en los documentos pontificios" (478).

Concretando aún más este punto en lo referente a las *Encíclicas,* el mismo P. SAGÜÉS añade que

"... nunca se había propuesto tan explícitamente y en términos tan amplios, la doctrina de la actitud obligada ante las encíclicas y del asentimiento que exigen" (479).

Las fórmulas dogmáticas es otra de las partes de la Encíclica, que nunca antes se había afrontado con igual claridad y decisión por parte del Magisterio Pontificio. A este propósito COLOMBO es de los más explícitos entre los comentadores. Después de citar el pasaje de la "H. G.", en el que habla de dichas nociones y conceptos, afirma:

"Da questo passo, che è certamente il più importante di tutta l'enciclica, risultano tre cose: esiste un legame tra le formulazioni dogmatiche e le nozioni e i concetti che con generale consenso furono composti attraverso paracchi secoli dai dottori cattolici; quei nozioni e quei concetti sono stati elaborati per arrivare a una qualche conoscenza e comprensione del dogma e si appogiano a pricipi e nozioni dedotte da una vera conoscenza del creato; quei nozioni e concetti sono stati elaborati sotto la vigilanza del sacro Magistero e non senza illuminazione e guida dello Spirito Santo..." (480).

Abundando en el mismo sentido el comentarista destaca como la aportación teológica verdaderamente nueva de la Encíclica toda esa doctrina

(477) "La Civil. Cattol.", 102, III (1951), 147.
(478) "Estudios Eclesiást.", 25 (1951), 155-156.
(479) L. c., 157.
(480) "La Scuol. Catt.", 78 (1950), 421-422.

sobre el valor de la formulación dogmática, que transciende su propio origen histórico.

Estos pasajes de la Encíclica son tanto más interesantes, cuanto más agrios fueron los comentarios en torno al tema del valor de las fórmulas dogmáticas, en las discusiones previas a la Encíclica (481).

También OLGIATI señala la enseñanza de la "H. G.", sobre las fórmulas dogmáticas como la respuesta dada por el Magisterio a las disputas enconadas que precedieron a la Encíclica (482).

La *doctrina de la identidad entre Cuerpo Místico e Iglesia Católica,* viene señalada por uno de los comentarios de "Euntes Docete", el P. VODOPIVEC, como otra de las aportaciones doctrinales de la "H. G.":

"Ex ultimis saltem Magisterii documentis patet ecclesiam romanam et corpus mysticum "unum idemque esse"; id igitur tamquam veritatis norma a quolibet theologo adhiberi debet in explicatione Sacrae Scripturae et Traditionis. Qua norma vel nondum tam clare proposita vel non satis considerata et applicata, tam mirum non est, aliquos, melioris quoque notae auctores, in theologia positiva valde peritos, quandoque de corpore mystico et ecclesia conceptus satis vagos et inadaequatos proposuisse" (483).

LABOURDETTE también subraya este aspecto, como una cuestión zanjada:

Su Santidad Pío XII precisa que la enseñanza ya antes dada en la Mysteci Corporis", apoyándose en las fuentes mismas de la revelación, y dirigida a la Iglesia Universal, no es en adelante objeto de libre discusión entre los teólogos. La cuestión está zanjada: Cuerpo Místico de Cristo e Iglesia católica romana son una misma y sola cosa" (484).

En el campo de la Filosofía, también notan los autores concreciones o precisiones doctrinales digna de destacarse. Para COLOMBO

"... apaiono chiare le novità dottrinali di questa terza parte: la preocupazione di salvaguardare alcune dottrine e alcuni pricipii fondamentali del pensiero filosofico, necessarii per una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e delle verità religiose e morali naturalli; la preocupazione di salvaguardare la razionalità del processo conoscitivo in generale, e in particolare per quanto

(481) COLOMBO nos resume muy útilmente la bibliografía en torno a este punto en las discusiones de la "Nueva Teología", citando los autores y publicaciones en las cuales más directamente se ha atacado o defendido el valor de las fórmulas dogmáticas: Cfr. L. c., pág 412 ss., y sobre todo las notas: 11, 28, 29, 31, 32, 33. Véase también a OLGIATI, en: "Riv. Filos. Neosc.", 43 (1951), 57-59, con sus notas correspondientes donde trata esta misma cuestión.

(482) L. c., 57-59.

(483) "Euntes Docete", 1-2 (1951), 79.

(484) "Rev. Thomist.", 50 (1950), 51.

riguarda le basi della fede cristiana. L'affermazione *dottrinale più nuova è quella* concernente l'esistenza di una filosofia "confermata e comunemente ammessa nella Chiesa... che non può essere abbandonata per non perdere la verità gia conquistata o corromperla, certamente con pericolo della fede stessa" (485).

Fabro nota cuanto dice la Encíclica sobre los primeros principios de la razón

"...Occorre fare un cenno del richiamo fatto dall'enciclica al valore dei primi principi della ragione. Richiamo a prima vista insolito e *che a mia conoscenza viene fatto per la prima volta in un* documento pontificio in forma solenne e ufficiale" (486).

El mismo autor señala

"... que es la primera vez, en cuanto él conoce, que en un documento solemne del Magisterio eclesiástico se reconoce la utilidad del estudio directo y profundo del pensamiento moderno, para una discusión a fondo de su significado y de su valor" (487).

Lugar común, destacado por todos en general, es el resumen de los errores, considerados como frutos venenosos, en casi todos los tratados teológicos. Siendo, además, un gran acierto de la Encíclica el numerarlos para evitar de otro modo que cualquier sospecha pueda considerarse como una novedad censurable, como se expresa alguno de los comentaristas. Según Boyer basta sacar la contradictoria de los errores expresamente enumerados por el Papa, y tendremos otras tantas aportaciones positivas del Magisterio en casi todos los tratados teológicos.

II

AUTORES Y DOCTRINAS QUE DAN LOS COMENTARIOS COMO POSIBLES ALUDIDOS O CONDENADOS POR LA "H. G."

Es indudable que la "H. G." como documento docente del Magisterio tiene por destinatarios de sus enseñanzas a todos los fieles en general, proporcionalmente a sus posibilidades intelectivas, para emplear la frase de Calvetti, ya anteriormente citada. Pero, además, dado su carácter de documento condenatorio de tendencias y falsas opiniones, tiene

(485) "La Scuol. Catt.", 78 (1950), 422.
(486) "Euntes Docete", 1-2 (1951), 160.
(487) Ibídem, pág. 152-153.

sujetos-objetos de sus prohibiciones. Dado que la Encíclica no habla de meras posibilidades o posibles peligros, sino de corrientes y tendencias, ya existentes, aunque aun con mayores daños en perspectivas, hemos de suponer que detrás del impersonalismo de sus denuncias y condenaciones existen nombres reales de autores y de obras, que el Papa no ha querido incluir ex profeso. Cosa, por otra parte no insólita, ya que la "Pascendi", que vino a condenar tendencias y errores mucho mayores y más avanzados, tampoco quiso dar nombres.

Aceptando la afirmación de CALVETTI de que el indicar algunos nombres de teólogos no puede considerarse como una insinuación injuriosa (488), aunque él opte por no dar nombres y censure incluso a quienes se detienen a poner etiquetas a las corrientes denunciadas, estimamos, con todo, que localizar los posibles objetos-sujetos de la "H. G." es contribuir a su mejor conocimiento y más exacta interpretación doctrinal. Unicamente con este ánimo, queriendo aportar datos a la mejor exégesis de la Encíclica, sin entrar en apreciaciones de tipo sujetivo, y prontos a corregir cualquier afirmación que por cualquier motivo, pueda resultar inexacta, abordamos este aspecto de nuestro estudio. No tenemos que decir, que no hablaremos por cuenta propia, en este mucho menos, que en cualquier otro aspecto de los expuestos hasta ahora. Procuraremos decir el resultado de nuestra lectura sobre los comentarios.

A través de todo nuestro estudio hemos ido observando, de modo especial en el apartado correspondiente al tono y carácter de los comentarios (489), cómo la unanimidad de todos es total en lo referente a la "Nueva Teología", directamente señalada como tendencia rechazable por la "H. G.". Tal vez entre los últimos testimonios en este sentido debamos incluir las palabras del P. FILOGRASI, S. J., quien ratifica ese sentir común:

> "La "H. G." ha revelato i pericoli, le desviazioni, gli errori de la cosidetta nuova teologia" (490).

También destacamos que en el sentir de los mismos comentaristas de Francia, los peligros y daños señalados por la "H. G." miran especialmente al pensamiento francés. En este aspecto citemos a RENÉ D'OUINCE y SEJOURNAS y a tantos otros, que o bien directamente o en sus alusiones y presupuestos, suponen cosa fuera de duda la dirección francesa del documento papal. Véase a este propósito cuanto dejamos ya consignado

---

(488) "Riv. Fil. Neosc.", 43 (1951), 85.
(489) Cfr., supra, 136-142.
(490) "La Civ. Catol.", 102, III (1951), 137.

en los juicios a los varios comentarios de revistas francesas, antes analizados (491). La misma diligencia de todo el episcopado de Francia, en recabar la obediencia de los fieles para las enseñanzas del Pontífice, así como sus normas para la caridad, pidiendo que no se pronuncie ni una sola palabra que pueda herir o molestar es buena prueba de una proyección local, viva y concreta, expresión de la actualidad de los problemas abordados por la "H. G.".

Sobre esta dirección francesa del documento es notable la observación que hace Colombo al empezar su comentario a la Encíclica: "Para conocer exactamente el texto de la "H. G." sería necesario conocer exactamente la situación de Francia...

"Certamente dal punto di vista teologico non sarebbe senza importanza conoscere con esattezza, piu che le persone, le singole manifestazioni di pensiero erroneo o diverse dalla teologia tradizionale, per comprendere exactamente il testo stesso de dell'enciclica."

Abundando más en el mismo sentido expone luego la dificultad de conocer esa realidad francesa:

"Es difícil conocer para nosotros los italianos, con absoluta certeza la situación real de la teología francesa en estos últimos años. Existe, en primer lugar, diversidad de cultura y de intereses teológicos, que no hacen fácil la comprensión exacta del pensamiento francés para quienes no estén bastante familiarizados con él. Leer un libro o un artículo o dos, no bastan para tener una visión orgánica de los problemas. Después, la multiplicidad de las publicaciones francesas, sin contar con lo que no ha circulado, sino en forma privada, hacen difícil formarse un panorama exacto" (492).

Suscribimos, en toda su amplitud, después de esta observación general, las palabras del mismo autor, en las que nos dice que

"... no debemos ser injustamente severos hacia unos hombres, que han trabajado por el bien de la Iglesia y que se han propuesto problemas reales para el apostolado cristiano en el mundo actual; pero los peligros que indica la encíclica existían verdaderamente" (493).

En este mismo peligro insisten comentaristas franceses, como Marrou y Le Cour Grandmaison, anteriormente citados (494), aunque con la

(491) Especial interés tiene en el mismo sentido la declaración de la Facultad Teológica de Lyón-Fourvière, que hemos anotado al principio entre las adhesiones a la "H. G.".
(492) "La Scuol. Cattol.", 78 (1951), 416, nota 34; 397-398, nota 3.
(493) Ibídem, 417.
(494) Cfr., supra, pág. 179 ss.

tendencia de eximir un tanto de la responsabilidad de las desviaciones a los maestros, señalando a los espíritus mal preparados o deformados, como en el mismo lugar antes citado observamos.

Si exceptuamos las revistas y comentarios europeos de dominicos y jesuítas—la única excepción es el artículo de PEREGO en "Divus Thomas" (Pi), como ya hemos indicado (495)—, todas las demás señalan unos u otros autores y obras incluídas, según ellos, en las condenaciones de la "H. G.".

En este aspecto de concretar nombres y títulos, lo más completo es el comentario de la *P. U. de Propaganda Fide*, en "Euntes Docete", tantas veces citado ya, sobre todo PARENTE y VODOPIVEC. Además de estos comentaristas, tenemos a OLGIATI, PEREGO, y los publicistas franceses de Prensa o publicaciones no eclesiásticas. Y todos ellos, no sólo señalan la "Nueva Teología", nombrada expresamente o en alusiones, sino extractan proposiciones y citas de esos autores y sus obras, algunas directamente refutadas por la "H. G.".

Las tendencias de la "Nueva Teología" la señalan explícitamente o indirectamente FLICK—"La Civ. Cat.", 101, III (1950), 578—ROIG GIRONELLA—"Pensamiento", 7, (1950), 6—, y en general *todos* los comentaristas que destacan el significado histórico y teológico de la "H. G.", tales, los citados PARENTE, PEREGO, GEMELLI, COLOMBO, MONSEGÚ, WEIGEL, VERGARA, DELFGAAUW etc., como pueden verse sus artículos antes citados. De esos autores aludidos los más citados son los PP. DE LUBAC, DANIELOU, BOUILLARD, BALTHASAR, FESSARD (496), CHENU, CONGAR, DUBARLE, ADAM; y, en términos generales, las tendencias de algunos profesores de *Fourvierè*, aparecen en otros comentaristas (497).

Si concretamos las doctrinas de la Encíclica, veremos que en lo que mira *al relativismo dogmático* los más frecuentemente acusados como sostenedores del mismo, en un plano más o menos elaborado, son BALTHASAR, DANIELOU, SOLAGES, a quienes nombra COLOMBO (498). En *la doctrina del sobrenatural* es unánime la inclusión del P. DE LUBAC:

---

(495) Cfr., supra, pág. 238 ss.

(496) Cfr.: "Presencia", Buenos Aires, 8, 9, 1950.

(497) Cfr. WEIGEL, en "Theol. Std.", 12 (1951), 217-218; L'Observat..." 31, 8, 1950; "Le Monde", 2, 9, 1950; y en general los comentaristas que historian las tendencias precursoras de la encíclica.

(498) "La Scuol. Cattol.", 78 (1950), 405, nota II: BALTHASAR: *Presences et Pensée*, París, 1942. SOLAGES: *Autour d'une controverse*: "Bull. Lit. Eccl.", 48 (1947), 8-10. DANIELOU: *Christianisme et histoire*: "Etudes", 254 (1947), 166-184. Del mismo autor citan constantemente el artículo: *Les orientations presentes de la pensée religieuse:* "Etudes", 249 (1946), II, 9 ss. COLOMBO hace constar que el modo claro de concebir la teología con esta mentalidad plenamente relativista, no está elaborado explícitamente en muchos autores; pero "soggiace davvero al pensiero di parecchi", l. c.

"L'enciclica—dice PEREGO—senza fare il nome del DE LUBAC ne condanna chiaramente la tesi... L'enciclica anche in questo caso si astiene da ogni qualifica teologica. Il minimo che si può dire di essa é che tale opinione ó falsa" (499).

Sobre *exégesis espiritual* es también cita frecuente el P. DANIELOU, al que se añade otro nombre por LABOURDETTE: el abate italiano DOLINDI RUOTOLO (500), quien es el mismo seudónimo DAIN COHENEL, citado sobre este mismo punto por GROSSOUW (501). Entre los no católicos, el P. BEA cita a CARLOS BARTH, VISCHER y HEBERT (502).

Un tema interesante, porque sus aludidos figuran, según algunos comentarios, entre los autores no señalados como partidarios de las tendencias innovadoras de la "Nueva Teología" es el referente al *Cuerpo Místico y la Iglesia católica.* Sobre estos ha llamado la atención, especialmente, VODOPIVEC en "Euntes Docete", señalando "locutiones quaedam non accutatae vel inadaequatae" y citando textos de MERSCH y GALTIER principalmente (503).

En cuanto al *simbolismo eucarístico* PIOLANTI estudia el opúsculo *La présence reelle,* cuyo autor oculta "caritatis causa" (504). PARENTE señala también una frase de DE LUBAC, lamentando el paso del simbolismo eucarístico de los Padres al racionalismo de los Escolásticos (505).

Entre los errores filosóficos, con relación teológica, PARENTE cita a DE LUBAC quien niega la potencia de la razón, sin la gracia, para demostrar con certeza la existencia de Dios (506), añadiendo que aun es más radical en su afirmación MARCEL. En este extremo, debemos recordar la observación de COLOMBO y el Comentario de MALMBERG sobre la interpretación de esa doctrina de la "H. G." (507). En torno al mismo tema, sobre que Dios sólo se alcanza con un acto libre de fe sobrenatural cita a MONTCHEUIL y a BOUILLARD. En cuanto a la necesidad de la gracia para que se pueda dar un juicio de credibilidad racional, como preparación al acto de fe, nombra también a AUBERT (508).

---

(499) "Div. Thom." (Pi), 53 (1950), 453.
(500) "Rev. Thom.", 50 (1950), 36.
(501) "Docum. Cathol.", 8 oct. (1950), col. 1315.
(502) "Civ. Cattol.", 101, IV (1950), 424. Sobre bibliografía en este punto véase nuestra "*Nota informativo-bibliográfica*", en: "Rev. Esp. Teol.", 11 (1951), 179 ss.
(503) Cfr. MERSCH: *La théologie du Corps mystique,* II, París 1944, 195-203; idem *Le Corps mystique du Christ.* II edic. 2.ª, París 1936, 233, nota 3. GALTIER, *De Incarnt. ac Redempt.,* París, 1926, n. 536, pág. 456-457.
(504) "Euntes Docete", 1-2 (1951), 56 ss.
(505) Ibidem, nota 12.
(506) Ibidem, 32, nota 5: *De la connaissance de Dieu,* pág. 50, nota 4.
(507) Cfr., supra, pág. 297 ss.
(508) "Euntes Docete", l. c., 33, nota 6, 7.

THEILARD DE CHARDIN es otro autor en quien recaen más citas por sus doctrinas evolucionistas, desde "Carrefour", cuando dice

"... que no es cometer ninguna indiscreción ni maldad el citar el nombre de *Theilard de Chardin como* el que mejor resume los aspectos principales de las desviaciones sobre las cuales el Papa ha llamado la atención" (509).

"Aspects de la France" alude también a

"... un cuaderno policopiado, obra de un célebre paleontólogo, poeta de la fe, que ha llegado a ser teólogo" (510).

Parece referirse al opúsculo *L'evolution redemptrice*. Pero, sin que disculpemos al P. THEILARD de esas tendencias que se le atribuyen, hemos de recoger la declaración del mismo Padre en la que niega que el mencionado anónimo sea expresión de su pensamiento:

"Nada tenemos que decir sobre esta obra anónima, apoyada en datos incompletos; nada, sino que no vemos en absoluto en ella la expresión de nuestro pensamiento. No es sino en el título, en el que se insinúa la idea de que yo atribuyo una virtud salvífica propia al devenir cósmico, cuando mi constante preocupación ha sido todo lo contrario, destacar las propiedades redentoras de un Cristo personal y transcendente sobre toda evolución" (511).

Con todo "La Civiltà" sobre el opúsculo: *L'avenire dell'oumo* dice que el juicio sobre este escrito no puede ser más que negativo (512).

También citan un párrafo de "Etudes", que está totalmente en contra de la enseñanza de la "H. G.":

"El hecho de la evolución, es decir, del paso de una especie a otra de la vida, y por consiguiente del origen animal del cuerpo humano debe considerarse actualmente como definitivo" (513).

PARENTE también cita a THEILARD DE CHARDIN cuando habla de la diferencia esencial entre materia y espíritu, en cuyas doctrinas, dice, domina la teoría del evolucionismo universal, con extrañas aplicaciones

---

(509) Cfr.: "L'homme nouveau, 24, 9, 1950, 8.

(510) Ibídem. En cuanto al concepto de satisfacción y pecado también señala PARENTE al P. MONTCHEUIL en su obra: "*Leçons sur le Christ*", págs, 122, 134.

(511) "Etudes", sep. (1950), 284. "Presencia", de Buenos Aires cita también a CHARDIN y nos da una serie de títulos de sus obras en las que se señalan o defienden esas doctrinas evolucionistas: *Comment je crois*, Pekín (25 p.) *L'esprit de la terre* (20 p.) *L'energie humaine, Pekín* (40 p.) *Le milieu divin* (77 p.) Estas publicaciones sólo corren dactilografiadas.

(512) "La Civ. Cattol.", 101, I (1950), 89-90.

(513) "Etudes", 12 (1947). Esta cita no la hemos podido comprobar personalmente.

en el terreno teológico (514). Sobre el *poligenismo,* el mismo autor señala las tendencias de BOUYSSONIE, en el "Dictionnaire de Theologie Catholique"—*Polygenisme*—, aunque indicando que las propone como dudas a los teólogos.

Entre las varias tendencias, cuyas doctrinas rechaza la "H. G.", pone a LE ROY contra la teodicea; LABERTHONNIÈRE contra el tomismo; BLONDEL, contra el escolasticismo; FESSARD y BALTHASAR contra las filosofía y teología escolástica (515).

Sobre el poligenismo MARIANI que hace una síntesis de su historia, señala a más de LA PEYRÈRE entre los antiguos, a LECONTE DU NOÜY, SERGI, más los anteriormente nombrados THEILARD y BOUYSSONIE entre los modernos, citando incluso sus obras (516).

Otras señalaciones de tipo general son las referentes al existencialismo ateo, al estilo de SARTRE al que dan todos por incluído en las condenaciones de la Encíclica. Más precisiones personales no se atreven a hacer los comentaristas. Como ya vimos en DELFGAAUW, que no estima se deben presionar las aplicaciones de esta índole.

En cuanto al *historicismo* el P. BORTOLASO no se atreve a incluir a B. CROCE entre los autores condenados:

"Si también él cae dentro de la condenación formulada por la encíclica, hay motivo para dudarlo, al menos en lo que mira al relativismo" (517).

PEREGO, cuyo comentario sobre la "Nueva Teología" puede figurar entre los más objetivos y completos, señala los mismos nombres, antes y después de la Encíclica.

Estos son en líneas generales los autores y obras aludidos o incluídos en las reprobaciones y denuncias de la "Humani generis". Ratificamos lo ya dicho: no pretendemos señalar a nadie con *intención acusatoria,* ya que la Iglesia que es la única que podía hacerlo, no lo ha hecho, y ciertamente, no por incuria, ni por falta de documentación para ello. *Hemos tan sólo y únicamente intentado llevar un poco de luz a la total comprensión de la Encíclica papal,* para así apreciar y valorar más objetivamente el alcance de sus enseñanzas.

---

(514) "Euntes Docete", 1-2, 33, nota 8, 10.
(515) Ibídem, 34.
(516) "Euntes Docete", 1-2 (1951), 124-137.
(517) "La Civil. Catt.", 102, I (1951), 283. Sobre el existencialismo ya dijimos que DELFGAAUW afirma "que la expresión de ateísmo se aplica manifiestamente a la escuela de SARTRE. Pero es difícil señalar a qué corrientes se refiera lo de rechazar el pensamiento metafísico. Tal vez se trata de la negación de la validez universal de la metafísica, de K. JASPERD. "Document. Cathol.", 8 oct. (1950), col. 1313. DENIS, y en general los comentaristas de esta parte señalan a SARTRE también: "Rev. Clerg. Afric.", 6 (1951), 91, nota 25.

Que todos esos eximios teólogos, que llevados de buena fe, han querido trabajar por el bien de la Iglesia, no acertando siempre en la nada fácil tarea de aplicar los medios en un mundo tan complicado en sus problemas, no vean en nuestra consignación de sus nombres o de sus obras, nada más que eso: el mejor deseo de valorar el alcance doctrinal de la "Humani generis".

III

CONCLUSION

Hemos llegado al final de nuestro estudio sobre la repercusión tenida por la "Humani generis" y comentarios que ha suscitado en todo el mundo.

Tema extraordinariamente amplio, tanto por lo que mira al documento pontificio, como al campo de observación, podríamos decir. Aquel llega a todas las ciencias eclesiásticas; éste lo hemos extendido a todo el mundo.

No creemos, ni con mucho, que hayamos agotado ese campo de observación. Sí, en cambio, lo hemos recorrido en su mayor parte, sobre todo en aquellas naciones en las que esa repercusión podía tener un interés especial y altamente significativo: Francia, Italia, España y Bélgica. En las demás partes, de mucha menor repercusión, nuestra información ha sido naturalmente menor también. Al menos, la suficiente para poder observar las reacciones e interpretaciones del pensamiento católico en torno al documento papal.

El carácter de este trabajo, es, pues, *informativa preferentemente,* algo así como convertirnos en altavoces de la opinión mundial sobre la Encíclica de Pío XII. Ya se entiende, en consecuencia, que no todo lo que hemos recogido, es materia aceptable desde el punto de vista doctrinal, ni todo interpretación acertada sobre la "H. G.", ni siquiera entre los autores católicos. Por consiguiente, cuando reproducimos textos o comentarios hechos, decimos lo que otros han dicho o escrito; *no se sigue que también lo digamos o entendamos así nosotros.* Algunas veces glosamos esas opiniones, que reproducimos. Otras nos limitamos a reproducirlas, sin más comentario.

No obstante ese carácter preferentemente informativo de nuestro estudio, no queremos sustraernos a la oportunidad que nos ofrece el continuo examen del documento pontificio, en su texto y en sus comen-

tarios, para expresar nuestro punto de vista, a título personal, y susceptible de corrección y complemento.

a) Se nota, en todos absolutamente los comentaristas, la preocupación por referir a los medios católicos aludidos, de un modo o de otro, las enseñanzas de la Encíclica, destacando doctrinas y tendencias incluídas en sus reprobaciones. Para los que conozcan los medios intelectuales correspondientes, esa preocupación aparecerá unas veces claramente, con caridad y con claridad; otras en un silencio extremado sobre toda posible aplicación y orientación práctica del documento papal.

b) Esa preocupación interpretativa nos explica la total ausencia de comentarios sobre aquellas otras partes de la Encíclica, que aun presentando aportaciones de interés vario, no han tenido con todo, esa actualidad polémica anterior, como aquellas otras discutidas por las corrientes innovadoras de la "Nueva Teología". Así, por ejemplo, la parte introductoria, que nos ofrece un completo examen crítico analítico de las causas objetivas, psíquico-morales y lógico-afectivas de las desviaciones del pensamiento contemporáneo en el campo filosófico y religioso actual... Examen, que pocas veces, si lo fué antes, ha sido tan directamente presentado en documentos pontificios de esta índole, determinando las influencias en el medio católico, tanto filosófico como teológico-escriturístico, señalando las causas de esas desviaciones y aportando los remedios oportunos.

c) El tono de la "Humani generis" es de una mesurada caridad para con las personas, salvando incluso a veces, sus laudables intenciones. Esto, con todo, no estimamos que permita minimizar la energía y firmeza en la condenación de los errores, la claridad contundente en la afirmación y defensa de la verdad, y la severa calificación sobre las tendencias o posturas doctrinales, que se refutan y rechazan.

d) En consecuencia, creemos que la "Humani generis" *es más que una simple paternal llamada o una voz de alerta o una prudente amonestación.* En ella hay frases y calificaciones que obligan a ver en sus enseñanzas algo más que esa cautela o precaución, que parece ser para muchos, el tono total de la Encíclica de Pío XII. Así se habla de "audacia, de osadía, de imprudencia y temeridad, de situaciones deplorables y tendencias temerarias, de errores y frutos venenosos, de mandatos que oneran gravemente las conciencias, de suma imprudencia", y otras más, que dentro de su propio contexto, nada tienen de meras advertencias o alerta, sino que son actitudes definidas, con rigor y suma claridad, frente a doctrinas y tendencias, que se rechazan sin paliativos ni atenuantes.

e) Consiguientemente para nosotros la "Humani generis" es una firme y precisa postura del Magisterio, tanto cuando rechaza esas opiniones innovadoras, como cuando establece principios o defiende posturas tradicionales. Es algo más que saludables consejos. Es una norma obligatoria concreta que señala y rectifica las líneas del pensamiento católico en no pocos puntos de suma actualidad.

f) A la luz de los comentarios aparece la llamada "Nueva Teología" como el ambiente global dentro del cual se han desarrollado la mayoría de las doctrinas o tendencias condenadas, siendo el tono general de esos comentarios de mesura y prudente reserva en señalar nombres y personas, sobre todo allí donde las polémicas precursoras de la Encíclica más se extralimitaron antes en dar nombres y calificar crudamente actitudes y tendencias.

No obstante muchas de las condenaciones y errores denunciados por Pío XII transcienden los ambientes doctrinales en los cuales se originó y desarrolló la "Nueva Teología".

g) Tanto por las doctrinas que ratifica, como por aquellas otras que concreta y precisas más; o por los errores que condena, la "Humani generis" dejará una huella bienhechora en el pensamiento católico, en esta hora de confusionismo y desorientación que vive el mundo.

Podemos terminar con las frases de un comentarista francés: "L'Encyclique "Humani generis" se présente à nous comme une oeuvre de *lumière*... comme une oeuvre *depondération* et *de précision*... comme une oeuvre de *paix et de charité*...". Levie en: "Nouv. Rev. Théolog.", 72 (1950), 793. Y según el sentir del P. Gemelli, la "Humani generis" figurará para siempre al lado de las grandes Encíclicas que han marcado un hito en la historia doctrinal del Magisterio pontificio. Las precedentes páginas de su resonancia y comentarios así lo garantizan.

MIGUEL OROMI, O. F. M.
Convento de San Francisco el Grande.
Madrid.

EL FILOSOFO CATOLICO FRENTE A LOS ERRORES FILOSOFICOS MODERNOS, SEGUN LA "HUMANI GENERIS"

"Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas"

(Enc. *Humani generis*, AAS, 42 (1950), 563-564.)

SUMARIO

I. Deberes del filósofo católico:

1. Quién es el filósofo católico.
2. Deberes del filósofo católico: A) en relación con otras filosofías actuales; B) cautelas del filósofo católico.

II. Errores filosóficos modernos:

1. Evolucionismo.
2. Existencialismo.
3. Historicismo.

III. Ventajas del estudio de las opiniones modernas:

1. Sistema evolucionista.
2. Existencialismo.
3. Historicismo.

I

DEBERES DEL FILOSOFO CATOLICO

1. ¿Quién es el filósofo católico?

ANTE todo, conviene precisar bien quién es el filósofo católico y cuáles sean sus deberes como filósofo y como católico. Cuando se habla hoy del filósofo católico fácilmente se tiende a pensar que esta denominación sólo atañe a los clérigos y a los religiosos, como si los demás católicos estuvieran dispensados de ser católicos en sus actividades filosóficas. Este es un error desgraciadamente muy divulgado en la práctica entre los católicos seglares que se consagran a la investigación o al diletantismo filosófico. Creen algunos que, para ser católicos, una vez bautizados, basta atenerse a las observancias y prescripciones rituales de la Iglesia católica, sin advertir que la prescripción fundamental de la Iglesia es la fe y todo aquello que en su Magisterio ordinario y extraordinario prescribe con relación a la fe. En otras palabras, los filósofos llamados católicos fácilmente sujetan su persona y sus actividades al Magisterio eclesiástico, pero de esas sus actividades frecuentemente exceptúan la actividad filosófica, y se reservan la razón para sí mismos o para lo que ellos llaman la verdad, como si el Magisterio eclesiástico y la misma fe estuvieran al margen de la verdad. Este liberalismo religioso, de raíz protestante, hace que muchos filósofos, que por lo demás se llaman católicos y practicantes, no solamente no atiendan en su actividad filosófica a las normas del Magisterio de la Iglesia, sino que muchas veces ignoren o prescindan del mismo dogma católico y de las proposiciones condenadas por la Iglesia

como erróneas o peligrosas en materia de fe. Ciertamente, éstos no pueden llamarse filósofos católicos; pero no olviden que tampoco pueden llamarse hombres católicos, porque lo católico, señaladamente por lo que se refiere a la fe, para que sea una realidad, tiene que informar todo lo que es el hombre, en su ser y en su actividad.

Por otra parte, también sería muy lamentable confundir el filósofo católico con el filósofo escolástico, como si un filósofo, para ser católico, tuviera que adherirse forzosamente a la filosofía escolástica. La filosofía escolástica, realmente, no es un dogma de la Iglesia católica; pero sí que es una norma directiva del Magisterio eclesiástico. Aquí conviene precisar bien las cosas por lo que se refiere a lo de norma directiva del Magisterio eclesiástico.

En primer lugar, la "Humani generis" insiste en las disposiciones del Derecho Canónico; "que los futuros sacerdotes sean instruídos en las disciplinas filosóficas según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico", y a continuación pone de relieve el singular valor del método y del sistema del Aquinate. Esta disposición atañe sólo a la formación de los eclesiásticos. En cuanto a los católicos en general, la "Humani generis" afirma primero, y como de conjunto, que la filosofía escolástica "goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo Magisterio de la Iglesia ha utilizado sus principios y sus principales asertos". Esto significa que, como toda autoridad, debe ser respetada, y más tratándose de una autoridad de orden superior o refrendada por la Iglesia. Por consiguiente, todos esos motes de vilipendio, con que hasta hace pocos años era frecuentemente motejada, son ciertamente contrarios al Magisterio de la Iglesia. Más aún, a pesar de que las investigaciones históricas han puesto de relieve el valor y mérito de dicha filosofía, son todavía muchos los que la consideran como valedera en su tiempo y ambiente, pero en las circunstancias y tiempo moderno la estiman simplemente como pasada de moda. Contra éstos, la "Humani generis" es bien explícita: "No es lícito—dice—, estimarla como un grande monumento, pero ya en desuso"; y poco después: "Es altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado y que imprudentemente la apelliden anticuada en su forma racionalística (así dicen), y en sus procedimientos." Y atiéndase que el Papa habla en estas líneas no del contenido de esa filosofía, sino del método.

Si pasamos ahora a su contenido, el Pontífice distingue claramente, y según un criterio teológico-eclesiástico, dos partes: lo que ni directa ni indirectamente se refiere a la fe o a las costumbres, y lo que directa o indirectamente se refiere a ello. En cuanto a lo primero, dice expresa-

mente que la Iglesia lo deja a la libre disputa de los peritos. Pero, en cuanto a lo segundo, dice también expresamente que "no tiene lugar tal libertal, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos". Y estos principios y principales asertos son: "el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos—a saber: los de razón suficiente, causalidad y finalidad—, y la posesión de la verdad cierta e inmutable". En cuanto, pues, a este contenido de dicha filosofía, "nunca es lícito derribarla o contaminarla con falsos principios". Puestos a salvo estos principios, todavía queda lugar para la investigación sobre cuáles sean las doctrinas que directa o indirectamente se relacionan con la fe o las costumbres, teniendo en cuenta lo que la Encíclica dice más adelante acerca de la teodicea y de la ética, "que por su misma naturaleza están estrechamente relacionadas con la doctrina católica".

En conclusión, podemos decir que, aunque las verdades de la filosofía escolástica no sean dogmas de fe, y a pesar de que para ser filósofo católico no es forzoso adherirse a la filosofía escolástica en general, no obstante, el Magisterio de la Iglesia impone a todo filósofo católico: primero, el respeto y la estima de dicha filosofía, incluso en lo que se refiere al método; y, segundo, en cuanto a su contenido, la obligación de aceptar, señaladamente, los principios y asertos arriba mencionados a causa de la relación directa o indirecta con la fe y las costumbres. Por otra parte, concede dos libertades para el progreso de la filosofía: primera, la de la libre disputa de las cosas que en dicha filosofía ni directa ni indirectamente se refieren a la fe o a las costumbres; y, segunda, en cuanto a las mismas cuestiones esenciales o que se refieren directa o indirectamente a la fe y a las costumbres, la de "vestir a la filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos modos escolares menos aptos, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano". Esto es lo que atañe a todo filósofo católico, sea o no eclesiástico, en fuerza del Magisterio de la Iglesia.

2. Deberes del filósofo católico

A) *En relación con otras filosofías actuales.*

Pero la mente del Sumo Pontífice es que el filósofo católico y el escolástico no se contente con esa tranquila posesión de la verdad, que es enemiga de todo progreso humano, insensible a los ataques del enemigo, y mira con indiferencia a los que están sentados a la sombra del error

o andan más o menos descarriados del recto camino. Por eso insiste en que "los teólogos y filósofos católicos, que tienen el grave encargo de defender e imprimir en las almas de los hombres las verdades divinas y humanas, no deben ignorar ni desatender estas opiniones, que, más o menos, se apartan del recto camino". Y las razones que da el Papa señalan al mismo tiempo la necesidad y la finalidad de este conocimiento. Primero, es necesario conocer bien estas opiniones para que conociéndolas se pueda saber dónde radica el error y dar el oportuno remedio. Esta es la norma fundamental de toda crítica objetiva y a la vez constructiva. Una crítica de esas filosofías actuales hecha desde un punto de vista de una filosofía católica o escolástica, equivale a la crítica que puede hacer un hombre sano de otro hombre enfermo, que no sirve de otra cosa sino para despreciar al enfermo o rebajarle o, lo que es peor todavía, exasperarle de tal manera que agrave su enfermedad. Naturalmente, esto nada tiene que ver con la caridad cristiana. El verdadero médico, al que compara el Papa el filósofo católico, no cura al enfermo ni echándole en cara lo feo de su enfermedad ni haciéndole un panegírico sobre la belleza de la salud, sino examinando cuidadosamente las raíces de su mal, localizándolo primero, desviando las causas después, y últimamente aplicando el remedio oportuno a los efectos de la enfermedad, sin que perjudique a la parte sana.

Porque, en efecto, todo organismo enfermo tiene alguna parte sana; y esto es lo que viene a decir el Pontífice al enunciar la segunda razón o el porqué el filósofo católico debe conocer bien las otras filosofías: "en las mismas falsas afirmaciones—dice—se oculta a veces un poco de verdad". Precisamente ese poco o mucho de verdad es lo que debe recoger el filósofo católico y a lo que debe atender para curar la parte enferma, a la manera cómo el cirujano, después de seleccionar los tejidos, corta los ya putrefactos e incurables y une cuidadosamente los vivificables o sanos. Esta es ciertamente la labor más difícil que debe realizar el filósofo católico; y por ser difícil, y además peligrosa, es por lo que la "Humani generis" señala las cautelas con que debe hacerse esta labor. Pero no porque sea difícil y peligrosa hay que abandonarla dejando que se pudra por completo el organismo, como podría hacerlo un médico pusilánime, o, lo que sería peor, lanzándose, como se dice, a cortar por lo sano ocasionando la muerte del enfermo.

Aquí queremos apuntar ahora un fenómeno muy frecuente en la literatura filosófica, específicamente en la llamada ensayista, por contraposición al verdadero estudio o investigación filosófica. Creemos necesario señalar este fenómeno por cuanto hoy día el ensayo filosófico, de carácter predominante literario, se ha puesto tan de moda que no puede pa-

sarse por alto. Ya sea que la investigación filosófica, conducida con rigor científico, resulta siempre más penosa que el fácil deletantismo o el escarceo, incluso en aquellos que poseen un verdadero fundamento o preparación filosófica, o ya sea que el carácter de la filosofía actual se presta más al ensayo que al estudio serio, o, finalmente, quizás debido a que la filosofía ha perdido aquel carácter hermético o simplemente aristocrático de otros tiempos, que hacía que sólo pudieran penetrar en su recinto los iniciados, excluyendo a los profanos—y en cambio, hoy se ha democratizado de tal manera que sus puertas están abiertas de par en par para todos los que se sienten inspirados para escribir algo—; sea lo que fuere, digo, el caso es que la literatura ensayista de carácter filosófico está a la orden del día. Ahora bien; el fenómeno al que aludíamos consiste concretamente en que, en dicha literatura, casi siempre al margen de toda disciplina científica, las verdades y los errores, grandes y pequeños, andan mezclados y aún hermanados de tal manera y con tan poca precisión y tan mucha confusión, que para el filósofo más sincero, aunque sea buen analítico y mejor cirujano, resulta punto menos que imposible el cortar la parte enferma sin cortar a la vez o al menos hacer raspaduras en la parte sana. Y con todo, esta literatura, que nosotros llamaríamos de prensa y propaganda por la sencilla razón de que siempre tiene un ídolo real o ideal, patente o encubierto, que le sirve de respaldo, ocasiona muchas más víctimas que el sistema filosófico más disparatado.

Cabe preguntar ahora: ¿cuál debe ser el comportamiento del filósofo católico frente a esa literatura ensayista y filosófica de mala ley? Creo que el problema no es hoy ficticio, sino muy real en todos sus términos; ni es tampoco un problema de poca monta, como si se tratara de ensayos de simples diletantes o aficionados, sino que se trata de hombres que, además de su reconocida preparación cultural, han alcanzado celebridad e influencia filosófica dentro de la llamada filosofía actual. ¿Cómo, pues, en este caso concreto—que además es hoy día muy general—el filósofo católico podrá recoger las partículas de verdad, que van diseminadas entre tanto confusionismo y error, para conseguir lo que pretende el Sumo Pontífice?

Claro está que, como decíamos antes, esa literatura ensayista lleva siempre detrás un ídolo o un sistema que le sirve de respaldo, y que, una vez puesto al descubierto ese sistema, sabe ya uno a qué atenerse, en sus líneas generales, respecto del que pudiéramos llamar el propagandista. Pero acontece, en realidad, y más aún en la filosofía actual en la que de hecho no reina otro ídolo que el de la anarquía, hasta el punto de que ha desaparecido el clásico concepto de escuela; resulta, digo, que

el pregonero pone mucho más de su cosecha de lo que ha recibido del pregoneado, y a veces en contra de éste, tanto que podemos decir que el sistema que llamábamos de respaldo viene a ser más bien un trampolín para lanzarse a la propia aventura filosófica. Por otra parte, si uno pretende seguir la aventura filosófica de esos ensayistas en sus laberintos y vericuetos, en sus adelantos y retrocesos, casi siempre faltos de lógica y sobrados de sentimientos, lo más seguro es que, si no se pierde con ellos, deja al menos girones de sus vestidos, cuando no de sus mismas carnes, prendidos en las zarzas del camino. Por eso, es nuestra opinión, creemos que muchas veces es mejor—a título de contra-propaganda—cortar por lo sano y utilizar las armas de la fina ironía socrática, que, al fin y al cabo, es tan clásica como la misma filosofía. Esto lo decimos para justificar otra clase de ensayos que creemos hoy día muy oportunos y necesarios, no precisamente para la filosofía, pero sí para evitar los engaños de los pseudofilósofos. Frente a los sofistas no cabe otra posición que la de Sócrates. Esto es una digresión al margen de la "Humani generis", pero no ajena a la Encíclica.

Todavía señala el Pontífice una tercera razón o ventaja del profundo conocimiento de esas filosofías, y es que "esas falsas opiniones incitan la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas o teológicas". El símil de la medicina se aplica aquí a las mil maravillas. En efecto, las enfermedades son precisamente las que ocasionan el progreso de la ciencia y del arte médica; teniendo en cuenta que estos progresos no sirven tan sólo para sanar a los enfermos, sino, y tal vez principalmente, para preservar a los sanos y robustecerlos. Se dice, y con razón, que uno no sabe apreciar el beneficio de la salud hasta que lo ha perdido. Algo semejante ocurre con la verdad: que uno no sabe apreciarla en las debidas proporciones hasta que no descubre los errores que la bordean. Y la razón de ello, a mi manera de ver, es porque la verdad, mientras *peregrinamur a Domino,* consiste en una delicada armonía que fácilmente se rompe o se desarmoniza si se exagera una cualquiera de sus notas. Estas exageraciones en las experiencias, en las interpretaciones, en los conceptos, en las hipótesis y en las teorías, son las que hieren el sentido armónico de la vida y obligan al investigador sincero y reposado a revisar de nuevo esas experiencias, a precisar mejor los conceptos y a perfilar con más esmero las teorías.

Pero, para que el error sirva para afianzar mejor la verdad y abrillantarla, y para que puedan recogerse las partículas de verdad que van mezcladas con el error, sin contaminarse, la "Humani generis" recomienda encarecidamente las cautelas con que debe proceder el filósofo católico.

B) *Cautelas del filósofo católico.*

Si bien las cautelas del filósofo católico, como católico, se reducen todas ellas a la sumisión al Magisterio de la Iglesia, no obstante, la "Humani generis" particulariza y recuerda aquellas que hoy día son más necesarias debido al carácter de los errores modernos.

a) En primer lugar, y como cautela más fundamental, hay que tener presente los principios filosóficos que recuerda la Encíclica como indiscutibles: el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos—a saber: los de razón suficiente, causalidad y finalidad—, y la posesión de la verdad cierta e inmutable. A la luz de estos principios, debe el filósofo católico examinar los diversos sistemas filosóficos, no para rechazarlos de un plumazo cuando en ellos encuentre alguna cosa que está en contradicción con los mismos, sino para rehacer los análisis rechazando únicamente las interpretaciones torcidas y recogiendo aquellas interpretaciones rectas y aquellos elementos que conducen al mismo fin. De esta manera es como aquellos principios, indiscutibles sí, pero tal vez oscurecidos por el uso o por expresiones tradicionales menos correctas o demasiado formulizadas, pueden recobrar una nueva luz y un nuevo fundamento. Este es el progreso que en los mismos principios fundamentales admite y recomienda el Pontífice para que, siendo luz verdadera, iluminen de una manera adecuada las mentes de cada época histórica y de cada pueblo.

b) Otra cautela propuesta por el Magisterio de la "Humani generis" y muy apropiada a la inestabilidad de los tiempos modernos, ansiosos de novedades y de sorpresas científicas, es la moderación y la prudencia con que hay que tomar las nuevas teorías filosóficas; porque suele acontecer que incluso los filósofos, que deberían ser modelos de prudencia y de equilibrio en las pasiones, fácilmente se dejan arrastrar por la moda y por el prurito de parecer. Y, claro está, para éstos ser una rémora la prudente lentitud con que procede la Iglesia en aceptar novedades; y de esto al desprecio de su Magisterio no hay más que un paso. Los filósofos son tanto más responsables por cuanto, conociendo como deberían conocer la historia de los sistemas filosóficos y cómo éstos se derrumban y desaparecen como la flor del heno, ya sería hora de que aprendieran a ser más cautos y humildes en sus apreciaciones; porque también la humildad es una virtud filosófica que conduce a la verdad.

c) Pero esta cautela puede tener otro extremo que al Pontífice no se le ha pasado por alto, por ser también una característica de nuestro tiempo; y consiste en que algunos, abandonando las doctrinas del ra-

cionalismo en que habían sido educados, se aferran a las doctrinas morales de la prudencia y de la humildad hasta el punto de rebajar el valor de la razón humana para adherirse, no precisamente al Magisterio de la Iglesia, sino a su propia inspiración religiosa, es decir, a sus propios sentimientos. De esta manera se dejan llevar fácilmente por esos sistemas irracionalistas que consisten en atribuir a las facultades afectiva y volitiva cierto poder de intuición, al margen de la facultad racional, concediéndoles la última palabra principalmente en las cuestiones de ética y teodicea, llegando a la conclusión, registrada por la Encíclica, de que el oficio de la teodicea y de la ética es sólo el de mostrar que lo que la fe enseña acerca del Dios personal y de sus preceptos es enteramente conforme a las necesidades de la vida, y que, por lo mismo, todos deben abrazarlo para evitar la desesperación y alcanzar la salvación eterna. La Iglesia condena de igual manera ambos extremos el del racionalismo y el del irracionalismo, es decir, que la prudencia sea irracional y que la razón sea imprudente.

d) Finalmente, hay que tener muy presente, al estudiar los sistemas de la filosofía moderna, otra cautela que la Encíclica recuerda exprofeso, pero que muchos olvidan con demasiada frecuencia. En efecto, se dice y se repite muchas veces que así como Santo Tomás cristianó o bautizó la filosofía pagana de Aristóteles, con mucha más facilidad se pueden armonizar con el dogma católico esos sistemas modernos que, al fin y al cabo, nacen dentro de un ambiente cristiano, y algunos de ellos tienen incluso una verdadera tendencia espiritualista. El Pontífice se hace eco de esta manera de hablar, diciendo: "Y mientras desprecian esta filosofía (la filosofía perenne), ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico, lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados *inmanentismo*, o *idealismo*, o *materialismo*, ya sea histórico, ya dialéctico, o también *existencialismo*, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico." Ya vimos anteriormente cómo una de las razones por las que el Papa exigía el conocimiento de los sistemas, era porque "en las mismas falsas afirmaciones se oculta a veces un poco de verdad", que el filósofo católico tiene que recoger; y dijimos también cómo había que proceder para aprovechar estas partículas de verdad, tanto para mejorar la filosofía perenne como para sanar esos otros sistemas; es decir, señalamos dos extremos igualmente reprensibles, que eran el de cortar por lo sano rechazando en bloque

lo bueno y lo malo de ellos, o bien el de dejar que lo malo de esos sistemas corrompiera las partículas buenas. El tercero extremo sería ahora el que podríamos llamar el *irenismo filosófico,* que consiste en tener los ojos tan bondadosos o en ser tan cándidos que pretendiéramos sanar esos sistemas a base de los elementos buenos que en ellos se encuentran, como si un médico pretendiera sanar un enfermo mental contando para ello con los buenos puños o las ágiles piernas del paciente, cuando tal vez sea precisamente el tener esos miembros excesivamente buenos el principal estorbo para que el enfermo recobre la salud. Esto último es, en efecto, lo que acontece con algunos sistemas al parecer demasiado buenos por su tendencia espiritualista, y por lo mismo más difíciles de sanar. En otras palabras de misionero: que es más fácil bautizar a un pagano que convertir a un hereje; y que si bien es verdad que Santo Tomás cristianó a Aristóteles, no pudo hacer lo mismo con Averroes.

Esto quiere decir, en primer lugar, que hay sistemas y sistemas; y que lo primero que se necesita para bautizar a un sistema o compaginarlo con el dogma católico es que sea humano; y, en segundo lugar, aunque de hecho cae dentro de lo primero, que el sistema en cuestión no ataque o no destruya aquel elemento humano en que se apoya la misma formulación del dogma; bien entendido que los dogmas de la fe católica no son meros sentimientos o aspiraciones sentimentales, sino verdades intelectuales bien definidas e inmutables; es decir, que no se trata de que la filosofía salve las aspiraciones éticas o religiosas del hombre, ya que para esto no necesitamos de la filosofía, pues tenemos otros medios incluso más eficaces para ello, como por ejemplo la poesía y la misma música; sino que se trata de que la filosofía presente un fundamento intelectual, inmutable y bien definido sobre el que pueda vaciarse la verdad revelada. De otra suerte, la verdad revelada corre el peligro de convertirse en una verdadera música celestial, esto es, en un puro sentimiento afectivo-volitivo de propia inspiración. Por esto, lo que de hecho acontece muchas veces al querer compaginar uno de esos sistemas con el dogma católico, es que en vez de añadir algunas correcciones o complementos al sistema, se añaden al dogma o a las verdades dogmáticas, viniendo a resultar lo de aquel médico psiquíatra que en lugar de curar a sus enfermos se igualaba con ellos, y les daba de alta por creerlos completamente normales.

Veamos ahora los sistemas modernos a los que se refiere el Pontífice, para que podamos apreciar más al detalle las cautelas que impone para la investigación a todo filósofo católico.

II

ERRORES FILOSOFICOS MODERNOS

La Encíclica enumera tres sistemas o, mejor, tres principales direcciones que siguen hoy día no pocos de los hombres de estudios que están fuera del redil de Cristo: "Unos admiten—dice—, sin discreción ni prudencia, el *sistema evolucionístico*". "Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo, por las que se rechaza todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a una moderna pseudofilosofía, que... ha sido denominada *existencialismo*, porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la *existencia* de cada una de ellas." "Existe igualmente, un falso *historicismo*, que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana... y destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta." A estas tres direcciones sistemáticas añade el Pontífice el falso *irenismo*, como método equivocado para conciliar los diversos sistemas filosóficos con el dogma católico.

Examinemos, primero, por qué razones el Papa rechaza estas direcciones sistemáticas y por qué debe rechazarlas el filósofo católico, y veremos después cómo, a pesar de todo, quiere que el filósofo católico las analice cuidadosamente para sacar de las mismas direcciones las partículas de verdad que en ellas sin duda se contienen, y con ello aumentar y perfeccionar el cúmulo de verdades de la filosofía tradicional, realizando de esta manera una labor de saneamiento.

1. Sistema evolucionista

En primer lugar, en cuanto al *sistema evolucionístico*, la Encíclica distingue muy bien entre el evolucionismo científico y el filosófico, o, mejor dicho, entre la hipótesis evolucionista en la ciencia antropológica y en la filosofía. En la ciencia antropológica, que formula la hipótesis sobre el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente, el Magisterio de la Iglesia no prohibe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de antrambos campos, según el estado actual de las ciencias humanas, se trate de la doctrina del evolucionismo o que se formule dicha hipótesis—y, *a fortiori*, tampoco prohibe la hipótesis evolucionista de las especies animales—; pero sí que aconseja en el mismo campo de la antropología científica la moderación y la prudencia

por el hecho de que esta hipótesis antropológica roza con el contenido de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Esta moderación y prudencia consiste, primero, en tener presente que aquella hipótesis todavía no ha sido comprobada de una manera cierta por los indicios o argumentos científicos hasta el presente hallados, y menos aún confirmada por los raciocinios en ellos fundados; es decir, que sólo tiene un valor científico hipotético. Y, en segundo lugar, la moderación y prudencia consiste en que no sólo hay que atender en esta cuestión a los argumentos científicos o científico-filosóficos, sino que hay que tener también en cuenta los argumentos teológicos que se apoyan en las fuentes de la revelación. Precisamente el Papa, en fuerza de estos argumentos teológicos fundados en las fuentes de la revelación, rechaza en absoluto la hipótesis evolucionista poligenética, imposible de conciliarse con la doctrina católica del pecado original y de su transmisión a todos los hombres. Por lo tanto, los argumentos teológicos pueden señalar los cauces de la verdadera interpretación de la hipótesis científica.

Además, esta hipótesis científica sólo puede referirse a lo que es objeto de la ciencia, pero no a lo que trascienda el dato científico. Esto quiere decir que en esa hipótesis científica no puede comprenderse al alma humana, tanto por lo que se refiere al alma del primer hombre, suponiéndola originarse de otro viviente, como por lo que se refiere a las almas de los hombres posteriores. Esto ya sería una hipótesis filosófica calcada sobre la hipótesis científica, pero sin ningún indicio o argumento filosófico valedero, sino que es una mera hipótesis analógica. Pero la fe católica corta de raíz esa hipótesis analógica por cuanto nos obliga a retener que las almas humanas son creadas inmediatamente por Dios. Por consiguiente, también aquí la teología pone un dique a las imaginaciones filosóficas en la formulación de sus hipótesis.

Si ahora penetramos en pleno campo filosófico, y, apoyados en la hipótesis evolucionista y científica del cuerpo humano o de las especies animales—no comprobada experimentalmente de una manera cierta ni confirmada por los raciocinios—, y apoyados en la hipótesis filosófica, formulada por mera analogía con la científica, sobre la evolución del alma humana—, que carece de todo indicio científico y filosófico, y además está condenada por la fe—; si penetramos, digo, en pleno campo filosófico, y formulamos una hipótesis evolucionista, ya no parcial, sino que se extienda al origen de todas las cosas de manera que todas ellas se originen por evolución de una sola, llámese ésta como se llamare, sea espíritu sea materia, esta hipótesis, que pretendiera pasar como científico-filosófica, no solamente carecería de argumentos científicos y filosóficos, sino que propiamente no es más que un absurdo de la imagi-

nación. Pues bien: ésta es la hipótesis del sistema evolucionístico que el Pontífice rechaza de plano y que no puede menos de rechazar no sólo el filósofo católico, en fuerza de su fe, sino todo hombre que, además de fantasía, tenga un poco de razón. Porque si un hombre es capaz de formular semejante hipótesis y tomarla en serio, sólo podemos explicárnoslo, como dice el Pontífice, por el hecho de que el entendimiento humano se deja influir por la imaginación o por las malas concupiscencias nacidas del pecado original, por las cuales se persuade ser falso o dudoso lo que no quiere que sea verdadero. Por otra parte, ya las antiguas cosmogonías son abundantemente fértiles en esa clase de fantasías, pero hasta el presente ni la filosofía ni la ciencia, a pesar de su reiterado empeño, ha podido presentar un argumento serio en su favor, aunque sí muchos en contra. Es, pues, evidente que no puede sostenerse ni siquiera como una hipótesis filosófica.

2. El existencialismo

Si pasamos al *existencialismo,* hay que decir, ante todo, que todo juicio parece prematuro a causa de que el existencialismo va tomando cada día nuevas formas cada vez más abigarradas, y por lo mismo resulta difícil enjuiciarlo de conjunto; y, por otra parte, parecen ser sino muchos al menos bastantes los filósofos católicos que se inclinan hacia la dirección existencialista. Con todo, las palabras del Pontífice son verdaderamente categóricas y tajantes.

En primer lugar, llama al existencialismo en bloque, sin distinción de direcciones izquierdistas ni derechistas, que suelen hacerse muchas veces, "una moderna pseudofilosofía" (según la versión de un autor; *nova aberrans philosophia,* dice la Encíclica). En segundo lugar, afirma que a esa moderna pseudofilosofía se ha llegado en fuerza de las falsas conclusiones negativas del evolucionismo filosófico: es decir, por la negación de todo lo que es absoluto, firme e inmutable. Y, por último, define la esencia del existencialismo, negativamente, en cuanto rechaza las esencias inmutables de las cosas (y ésta sería la herencia del evolucionismo), y, positivamente, en cuanto sólo se preocupa de la *existencia* de cada una de ellas. Más adelante la Encíclica, al hablar de la compatibilidad de los diversos sistemas filosóficos con el dogma católico, distingue entre el existencialismo ateo y el que al menos impugna el valor del raciocinio metafísico, y ambos son rechazados como incompatibles con el dogma. Además, si tenemos presentes los principios filosóficos, arriba mencionados, que el Papa declara intangibles en su esencia—y son, prin-

cipalmente para este caso, el verdadero y recto valor del conocimiento humano y la posesión de la verdad cierta e inmutable—, no cabe duda que todo existencialismo que impugne el valor del raciocinio metafísico, con todo lo que éste supone, viene rechazado por el Magisterio de la Iglesia. Todavía podemos añadir otra característica del existencialismo indicada por el mismo Pontífice al hablar de estos innovadores que intentan atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierto poder de intuición por encima del entendimiento y de la razón, es decir, que pretenden dar la primacía a aquellas facultades, convirtiendo a la razón en una facultad derivada y secundaria.

Ahora podemos preguntarnos: ¿Existe alguna clase de existencialismo que reconozca el valor real del raciocinio metafísico y admita el verdadero y recto valor del conocimiento humano y la posesión de la verdad cierta e inmutable, por encima de los sentimientos afectivo-volitivos? Tal vez podríamos preguntarlo de esta otra manera: ¿Existe alguna clase de existencialismo que admita las esencias inmutables de las cosas, no como categorías a priori y por lo mismo vacías de todo valor real (Husserl), sino como esencias metafísicas reales? Si se da alguna dirección existencialista que encierre en sí la capacidad de admitir esto, creemos sinceramente que no viene rechazada por el Magisterio eclesiástico. Pero entonces, sólo nos quedaría una dificultad, y es que no sabemos porqué esa dirección se llamaría existencialista y no más bien esencialista, o mejor aún esencialista-existencialista a la vez. Al existencialismo le acontece lo que a muchos sistemas modernos de carácter cientificista: que acierta en lo que afirma, y yerra en lo que niega. Porque no vemos inconveniente alguno, ni como filósofos ni como católicos, en que la filosofía existencial se preocupe de la existencia de cada una de las cosas, ya no como cosas físicas, puesto que al existencialismo parece interesarle poco la fisicidad de las cosas, tal vez por querer dejar por completo estas cuestiones en manos de las ciencias, sino como cosas psicológicas en el terreno de los sentimientos, de los afectos, de la voluntad, e incluso de la razóny del conocimiento como simples acontecimientos; el inconveniente, como filósofos y como católicos, radica en que el existencialismo se encierre herméticamente en este campo psicológico concreto tomándolo como definitivamente último, es decir, como existencialmente metafísico, cerrándonos el paso hacia otra metafísica real y más honda.

Por eso, todavía podemos preguntarnos, con el fin de conceder toda la beligerancia, o la misma posibilidad de la razón de ser, al existencialismo: Puesto que el existencialismo, según acabamos de ver, está en franco desacuerdo, por razón de su parte negativa, con la sana filosofía y el

Magisterio de la Iglesia, ¿sería posible distinguir, a la manera como lo hemos hecho con el evolucionismo, entre un existencialismo científico y un existencialismo filosófico? *Quaerendo dicimus, non sententiam praecipitamus,* para que nadie se alarme.

Al estudiar el evolucionismo, vimos cómo el mismo Pontífice distinguía una hipótesis científica evolucionista, que se refería al origen del cuerpo humano—y que nosotros hemos extendido al origen de las especies animales—, la cual no estaba en contradicción, a pesar de no ser una hipótesis totalmente comprobada ni confirmada en el mismo terreno científico, ni con los principios de la sana filosofía ni con el Magisterio de la Iglesia, si se trabajaba prudentemente con esta hipótesis; a diferencia de la hipótesis filosófica, y a fortiori del sistema evolucionista, que tienen en contra de sí el Magisterio de la Iglesia y la sana filosofía. Podemos aún mencionar otro ejemplo, tal vez más característico. Nos referimos a los orígenes de la ciencia que hoy llamamos corrientemente psicología experimental. Todo el mundo sabe cuanto tira y afloja tuvo esta ciencia en sus inicios entre los filósofos y los científicos, los que no eran ni una cosa ni otra, y los que querían ser las dos cosas a la vez o mezclaban indistintamente los campos. El mismo lema de los más audaces que presentaron una *Psicología sin alma,* y que fué naturalmente el escándalo de los psicólogos tradicionales, poco a poco fué tomando carta de crédito al explicarse su verdadero alcance, es decir, al quitarle al "sin alma" todo sentido de negación del alma. Así es cómo, a través de muchos excesos de una y otra parte, se llegó a la formación de la psicología empírica como ciencia que se ocupa de los fenómenos psíquicos, dejando aparte las cuestiones sobre el alma, la cual ciertamente presta sus buenos servicios a la psicología racional.

También se podría decir algo semejante de la Sociología que tradicionalmente había sido siempre una disciplina estrictamente filosófica, y en cambio hoy se bifurca sin dificultad en sociología filosófica o racional y en ciencias sociales que se ocupan de una manera puramente científica de los fenómenos sociales, sin que pretendan negar los derechos de la filosofía racional. A esto mismo, según parece, vendría a reducirse la tendencia de muchos modernos al estudiar la ética o la moral bajo el punto de vista puramente fenomenológico, y que por esto llaman "sin obligación ni sanción", no como negando la ética filosófica que obliga y sanciona, sino simplemente como una ciencia que se atiene tan sólo a las costumbres humanas o a la manera de comportarse los hombres tanto individual como socialmente. Incluso se advierte la misma tendencia en el terreno religioso o en el estudio de los fenómenos religiosos, ya sean particulares o afectivos, ya sociales o históricos.

En vista de esto, volvemos a preguntar de nuevo: ¿Sería posible distinguir entre un existencialismo científico y un existencialismo filosófico, de la misma manera como distinguimos una doble hipótesis evolucionista, una doble psicología, una doble sociología, una doble ética y una doble ciencia de la religión? Las mismas ciencias naturales, las físico-químicas, no parecen haber tenido otro origen, y sabemos por experiencia cómo han evolucionado independientemente de la filosofía. Pero en el supuesto afirmativo, cabe aún preguntarse: ¿cuál sería el objeto del existencialismo como ciencia? Conocemos, en efecto, el objeto bien delimitado de las ciencias físico-químicas, el objeto particular de la hipótesis científica evolucionista, el objeto de la psicología empírica o experimental; y vislumbramos con mayor o menor claridad el objeto de la ciencia sociológica, el de la ética e incluso el de la ciencia de los fenómenos religiosos; pero, ¿cuál sería el objeto materia y formal del existencialismo científico para que pudiera ostentar con derecho el nombre de ciencia?

Para encontrar y delimitar el objeto material y formal de esta nueva ciencia en perspectiva, creo que lo mejor es atender a la pretensión que los llamados filósofos existencialistas han tenido siempre ante su vista. Esta pretensión en sí misma podrá ser absurda, como absurda fué, por ejemplo, la pretensión racionalista de Descartes y Leibniz de reducir toda la realidad a una ecuación matemática; pero tal vez dentro del mismo absurdo encontremos un punto de verdad que nos alumbre en nuestro cometido. Los existencialistas han pretendido siempre fundar una nueva metafísica de la realidad que no se perdiera en abstracciones, sino que se conservara siempre dentro de los límites de la concretez y en relación concreta con mi vida también concreta. Esto, claro está, como metafísica, es un absurdo: es precisamente el otro extremo opuesto al absurdo de la ecuación racionalista. Pero esta pretensión absurda en el terreno de la metafísica, ¿no podría ser una realidad en el terreno de una ciencia puramente existencialista o que se atiene únicamente al fenómeno de la existencia concreta? El absurdo racionalista era ciertamente un absurdo también en el terreno de la metafísica de la realidad; pero si lo consideramos únicamente bajo el aspecto matemático de la misma realidad, sin pretender agotarla, parece más bien ser el ideal de la ciencia matemática. ¿No podría ser tal vez el ideal de la ciencia existencialista el considerar todos los fenómenos concretos de la realidad, sea interna sea externa, desde la realidad física hasta la matemática, y desde la psicológica hasta la ética y la religiosa, pasando por la misma realidad social e histórica, y todo ello dentro de su concretez, en relación con mi yo concreto? En este supuesto, el objeto

material de esta nueva ciencia serían todos los fenómenos concretos de la realidad, como fenómenos y como concretos, es decir, sin pretender agotar la realidad, ya sea ésta concreta ya sea abstracta o universal (puesto que sobre estas cuestiones no tendría ni voz ni voto); y el objeto formal sería la misma relación concreta de cada uno de estos fenómenos con el yo concreto o el existente *katexojén,* pero en sentido puramente fenomenológico. De esta manera casi podríamos adelantar ya el nombre propio de esta nueva ciencia: existencialismo o fenomenología existencial. En efecto, el existencialismo no puede ser más que una fenomenología del existente, una ciencia, no una metafísica o una filosofía de la realidad.

El pecado original del existencialismo consiste en haber tomado como metafísica lo que no puede ser más que una ciencia de la realidad. Con razón, pues, dice el Papa que el existencialismo es una *pseudofilosofía.* Lo que ahora deben procurar los existencialistas es que el existencialismo o la fenomenología existencial sea una verdadera ciencia, en vez de ser una novela rusa o una "sinfonía" a lo Dostoyeuski. Y para ello, lo primero que se requiere, a mi modo de ver, es la justificación de los conceptos desde el punto de vista científico, ya que sin conceptos se hace imposible la misma ciencia.

En efecto, los escollos que amenazan al existencialismo como ciencia de la realidad son exactamente los mismos que han hecho fracasar al existencialismo filosófico. De una parte, están los existencialistas que, viendo la incompatibilidad de una fenomenología pura para llegar a una metafísica o a una ontología, se han agarrado a los conceptos a priori del idealismo como única tabla de salvación; pero con eso no consiguieron otra cosa que volver al racionalismo idealista de antaño. Piénsese en Husserl y en Heidegger. De otra parte, están los que por temor de caer de nuevo en las garras del racionalismo idealista, han rechazado todo concepto, quedándose con la fenomenología pura; pero con eso sólo consiguieron ahogarse en el caos del irracionalismo. Piénsese en Kierkegaard y en Unamuno. Estos son los verdaderos existencialistas. Todavía existen unos terceros de los que hablaremos inmediatamente. Lo mismo, pues, sucedería si se pretendiera crear una ciencia existencialista sin una previa justificación de los conceptos científicos. Claro está que el concepto científico no es lo mismo que un concepto filosófico—y la diferencia radical consiste en que el primero es contingente y el segundo debe ser necesario; pero una ciencia que careciera de conceptos científicos no sería otra cosa que lo que antes llamábamos una novela rusa; y si estos conceptos no quedan justificados como reales, volvemos

de nuevo a la ciencia idealista de antaño, es decir, a un empirismo idealista.

Sea lo que fuere, y volviendo al comentario de la Encíclica, es nuestra opinión que el existencialismo filosófico viene rechazado de plano por las palabras del Pontífice, tanto si se apellida de derecha como de izquierda, a no ser que cambie radicalmente de naturaleza; sólo admitimos como posible un existencialismo estrictamente científico.

3. El historicismo

Pasemos ahora al *historicismo*. La Encíclica señala la existencia de "un falso historicismo, que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana, y tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta". Estas palabras parecen que dan a entender que además de un falso historicismo existe o puede existir un historicismo verdadero. No parece difícil prever cuál sería este historicismo verdadero si se atiende a las mismas palabras del Pontífice. Ya dijimos anteriormente que, en general, los sistemas filosóficos pecan por lo que niegan y por lo que excluyen. En efecto, un sistema filosófico cualquiera, para que sea completo, debe tener en cuenta "los acontecimientos de la vida humana"; pero si sólo se atiene a ellos como única realidad existente y como fundamento único de la verdad, no cabe duda alguna que además de ser un sistema parcial, y por lo mismo falso, destruye todo fundamento de verdad y ley absoluta. Lo único absoluto sería la historia, es decir, lo relativo. De ahí que para que sea verdadero el historicismo, debe atenerse a todo lo que hay más allá de los acontecimientos de la vida humana, a la meta-historia, sin la cual es inexplicable la historia; y debe además salvaguardar la verdad absoluta, que también está más allá de la historia o de la simple sucesión de los acontecimientos de la vida humana. Pero, en este caso, ya no se puede llamar historicismo, que es un concepto exclusivista, sino simplemente historia, que es un concepto que expresa la relación entre lo temporal y lo eterno, lo contingente y lo necesario.

El historicismo tiene las mismas bases y los mismos presupuestos que el existencialismo, y sólo se distingue por un nuevo matiz (téngase presente que cada existencialista tiene el suyo) y una nueva pretensión. El nuevo matiz consiste en que así como el existencialismo de por sí es actualista, es decir, atiende al *hic et nunc* y a la circunstancia actual, el historicismo tiene una dimensión histórica de pretérito que se aboca a

un presente que en realidad no es más que un futuro o un proyecto: es un patinaje en la pura temporalidad. En cuanto a la nueva pretensión, hay que recordar ahora aquellos existencialistas arriba mencionados que pretenden abrirse un camino *racio-vital* entre el existencialismo que tiende hacia el idealismo y el que se ahoga en el irracionalismo. La pretensión racio-vitalista es estrictamente historicista. Esta pretensión racio-vitalista consiste en superar la antinomia que ha planteado la filosofía, desde sus comienzos, entre la razón y la vida, no mediante una armonía preestablecida a priori por el pensamiento, ni tampoco mediante una armonía inducida a posteriori por la experiencia de la vida, ni siquiera por ambos procedimientos juntos, sino que consiste en superar aquella antinomia negando simplemente su existencia. Para ello, basta afirmar categóricamente y a todo pulmón que la razón es la misma vida humana, y, consiguientemente, que la vida humana es la misma razón. Y como la vida humana no es más que un tejido de circunstancias concretas, y éstas son históricas, resulta que la razón, que es la vida, es a la vez concreta e histórica. He aquí superada, y por cierto de una manera bien fácil, la gran antinomia que ha sido el tormento de todos los filósofos desde Aristóteles hasta Hegel. Ahora sólo basta encararse con los existencialistas que se ahogan desesperadamente en el fondo del irracionalismo lanzando vituperios contra Hegel—con Kierkegaard, por ejemplo, o con Unamuno—, y decirles: "Estáis en un error, no podéis ahogaros porque no hay más que dos dedos de agua: la vida que vosotros llamáis irracional es lo único racional que existe, es la misma razón; todo lo demás es un espejismo."

Nosotros sólo añadiremos que también este historicismo viene rechazado por la "Humani generis", porque sólo se atiene a los acontecimientos de la vida humana, como única realidad racional, y destruye, por lo mismo, los fundamentos de toda verdad y ley absoluta.

III

VENTAJAS DEL ESTUDIO DE LAS OPINIONES MODERNAS

Antes de terminar, creo un deber de justicia poner de relieve en pocas palabras algunas de las ventajas que reportan el estudio de los sistemas, teorías y opiniones modernas, ya que, como dice el mismo Pontífice, "en las mismas falsas afirmaciones se oculta a veces un poco de verdad", que hay que recoger, y además, "esas falsas opiniones incitan la mente

a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas o teológicas". En gracia a la claridad y al orden, volvemos sobre los mismos errores que rechaza la Encíclica y que acabamos de analizar.

1. Sistema evolucionístico

En primer lugar, en cuanto al sistema evolucionístico en general, no cabe duda que encierra en sí una idea madre que se asoma en todas las épocas de la historia filosófica y que nos revela un doble aspecto de la realidad. Esta idea madre con su doble aspecto consiste, por una parte, en que el hombre descubre en la infinita variedad de las cosas, tanto materiales como espirituales, una íntima trabazón de unas con otras que le conduce insensiblemente hacia una única realidad que es el origen de todas ellas; y, por otra parte, en que el pensamiento humano tiende hacia una razón última como clave de explicación o como razón suficiente de toda realidad. La concatenación de la realidad o la concatenación del pensamiento no es ciertamente una razón apodíctica en pro del evolucionismo, ya que el hecho de una relación entre dos cosas no autoriza la afirmación de que se trate de una relación de origen; como, por otra parte, la relación de origen tampoco significa forzosamente un origen por evolución, ni en la realidad ni en el pensamiento. Pero esto significa que el evolucionismo ha vislumbrado una realidad que se nos impone en la infinita variedad de las cosas y de las ideas: la unidad. Sólo que en la explicación de esta realidad ha fracasado por no atender suficientemente a los diversos matices que presentan las cosas y el pensamiento.

Si pasamos a la hipótesis científica evolucionista, como hipótesis de trabajo, es evidente que ha empujado la investigación paleontológica y de la historia natural hasta límites insospechados y conocimientos maravillosos, que, si bien no han sido suficientes para confirmar la hipótesis, nos han revelado muchas verdades ocultas de la naturaleza y nos han puesto en camino para descubrir muchas más. Esto lo debemos ciertamente a los que formularon dicha hipótesis y a sus seguidores, a pesar de las conclusiones exageradas a las que pretendieron llegar.

2. El existencialismo

En cuanto al existencialismo, existe abundante literatura apologista que ha puesto de relieve los méritos de los análisis existenciales, debidos al mal llamado método fenomenológico; y, aunque muchas veces se han exagerado esos méritos, es preciso estimarlos en su justo valor, señala-

damente por lo que se refiere a la concretez, temporalidad y dinamicidad de las cosas existentes, y a los análisis psicológicos de la existencia humana. Era una reacción necesaria contra las exageraciones del idealismo trascendental e incluso una sacudida casi indispensable para despertar la filosofía clásica a fin de que se apeara algún tanto de la región abstracta, con los caracteres de universalidad, eternidad y reposo, en la que se había refugiado como huyendo de las cosas transitorias, y atendiera algo más a las luchas sensibles y borrascosas del espíritu humano, que había descuidado por atender y seguir el vuelo del pensamiento. Claro está que las reacciones siempre pecan por exceso o por el otro extremo, pero no por eso hay que desatender lo que significa el nucleo de toda reacción; y en este caso, el existencialismo tiene su nucleo o partícula de verdad que obligará y está obligando ya a los cultivadores de la filosofía clásica, no al abandono de las posiciones básicas legítimamente conquistadas, como desearían los existencialistas, sino a un nuevo afianzamiento de las mismas, a una revisión más esmerada y sobre todo a una presentación más adecuada a los tiempos modernos y a las necesidades urgentes del espíritu de los hombres de hoy. En este sentido concedemos al existencialismo con respecto a la filosofía clásica el mérito de haber sido al menos un despertador.

Pero no solamente ha sido un despertador de la filosofía clásica por lo que se refiere a la metafísica y teoría del conocimiento, sino también y principalmente con respecto a los problemas eternamente humanos de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, de la vida futura y de la moralidad que todo esto supone. Más aún, no solamente ha despertado la filosofía clásica para plantear de nuevo estos problemas de una manera más vital y menos abstracta, sino que ha conseguido despertar y agitar las conciencias de muchos obligándoles a preocuparse de esos problemas demasiado olvidados aún dentro de la misma cristiandad. En este sentido, al menos como apologética negativa, tiene también su valor social el mismo existencialismo llamado ateo, de la misma manera que tiene sus peligros, quizás mayores de lo que creen algunos, el existencialismo llamado cristiano. Las partículas de verdad que hay que buscar en esas dos direcciones existencialistas no consisten precisamente en las conclusiones, afirmativa o negativa, de las mismas, ya que consideramos tan erróneo o ilegítimo el procedimiento de una como de otra, sino en haber señalado, y por cierto de una manera vital, la existencia real del problema, y en haber conseguido que la conciencia humana lo tome como tal. En otras palabras, si se me permite la expresión, el mérito consiste en haber democratizado estas cuestiones, que habían quedado reducidas a un círculo aristocrático del pensamiento o de la religión, para

que todos tomen conciencia de ellas, como cuestiones vitales de cada uno; y los rectores del pensamiento y de la religión, filósofos y teólogos, se vean obligados a replantearlas y solucionarlas con mayor exactitud y pureza, según las ansias y aspiraciones legítimas de los hombres de hoy.

3. El historicismo

En este mismo sentido podemos también apuntar algunos méritos propios de la dirección historicista. El pensamiento humano camina a través de los siglos como sirviéndose de muletas y procedimientos que muchas veces se convierten en meros amuletos a los que se atribuye una virtud que ya no tienen. El empeñarse en resucitar aquella virtud y apoyarse en ella, además de padecer de un sentido anacrónico de la vida, significa que se da más importancia al procedimiento y a las muletas que a la realidad del mismo pensamiento. Con esto quiero decir, no que la realidad y la vida humana no sea otra cosa que la sucesión de los acontecimientos, como quieren los historicistas, ya que esto sería lo mismo que decir que la vida humana es una sucesión de muletas o de amuletos; sino que en la vida y en el pensamiento humano se dan también e incluso son necesarias esas muletas, sólo que debemos procurar que no se conviertan en amuletos. El mérito del historicismo consiste precisamente en que ha querido aventar todos esos amuletos; lo malo ha sido que, por efecto de miopía, ha aventado también el grano de la realidad y nos hemos quedado con las manos vacías o con una historia que carece de historiado.

Todavía podemos señalar otro mérito del historicismo, algo más positivo que el que acabamos de reseñar; y consiste en que la historia, en sus manos, ha perdido aquellos cuadros categóricos uniformemente tallados que hacían que las épocas históricas, las generaciones e incluso los mismos acontecimientos humanos, tanto de la vida como del pensamiento, se parecieran como un huevo a otro huevo. En cambio, el historicismo ha creado un espíritu histórico más diferencial, más circunstancial y por lo mismo más detallista, que si bien corre el peligro de convertirse en un anarquismo, o de que la historia se transforme en biografía, no cabe duda que servirá para que los historiadores a lo clásico dejen de conjugar la historia a base de cuatro categorías. Si es verdad que no hay mal que por bien no venga, también de este mal podrá seguirse algún bien.

Para terminar este ligero comentario a la "Humani generis", sólo añadiremos que, en efecto, son muchas las partículas de verdad que van mezcladas con el error, y que las opiniones falsas obligan a revisar y

precisar más y más las verdades filosóficas y teológicas, para lo cual se hace indispensable el conocerlas a fondo. Pero hay que tener presente que, para no sucumbir en esa labor de buceadores de madreperlas, es también indispensable para el filósofo católico el seguir las normas del Magisterio eclesiástico, de la misma manera que los arreos del buzo son necesarios para arrancar los secretos del mar; y que el filósofo que prescinde de la fe, como dice San Buenaventura, es semejante al náufrago que sólo quiere remar con una mano.

GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D.
Del Carmelo de Begoña (Bilbao)

EL "IRENISMO" EN TEOLOGIA Y SUS PELIGROS

"Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, "irenismum" talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda... at vero imprudenti aestuantes "irenismo", nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam."

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950), 564 y 565.)

SUMARIO

Introducción: El "irenismo" en la Encíclica "Humani generis".

I. El irenismo y el "Movimiento ecuménico".

1. Sus orígenes. — 2. Espíritu que lo anima. — 3. Posición de la Iglesia. — 4. La enc. "Mortalium animos". — 5. El "Monitum" y la "Instructio... de motione oecumenica". — 6. Reacción protestante.

II. El "irenismo" y la "nueva teología".

1. Alcance del "irenismo" bajo este aspecto. — 2. Relativismo de la verdad. — 3. Desprecio de la autoridad de la Iglesia. — 4. Implica un protestantismo larvado.

III. Crítica del "irenismo".

1. El "irenismo" y la Sagrada Escritura. — 2. La obligación de la intransigencia doctrinal. — 3. La infalibilidad de la Iglesia.

Conclusión: Sentido ortodoxo del "irenismo" y del "ecumenismo".

INTRODUCCION

EL "IRENISMO" EN LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

Un examen, siquiera sea somero, de la Encíclica "Humani generis" puede bastarnos para apreciar la importancia suma que tiene en ella el problema del "Irenismo", hasta el punto de que podemos afirmar que constituye la causa motiva de su publicación.

En efecto, después de lamentarse el Pontífice de la división que en materias de religión y moral separa al género humano y de las aberraciones a que han dado lugar los modernos sistemas de filosofía que sumariamente enumera, pasa a señalar el motivo de su Encíclica que no es otro que poner enclaro el influjo deletereo que ha ejercido en determinados ambientes católicos precisamente la consideración de esta división religiosa del mundo y el examen de los sistemas de filosofía hoy en boga.

Dos son las causas de este nefasto influjo según la Encíclica.

La primera, la que podemos llamar vergüenza de la fe y que el Papa enumera en primer lugar:

"constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus qui rebus novis plus aeque studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum quas progredientis aetatis Scientia invexerit, ignari habeantur, Sacri Magisterii moderationi sese subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque in errorem inducant" (1).

(1) *Litterae Encyclicae "Humani generis"*. A. A. S., 42 (1950), 564.

Son los enamorados de la cultura moderna, siempre atentos a recoger las últimas pulsaciones del progreso, que se avergüenzan del lento y seguro que en la Iglesia se observa, que siendo incapaces de resistir al prurito de hacerse eco del último grito de la ciencia se muestran reacios a seguir las medidas de prudencia dictadas por la Iglesia para enjuiciar determinadas teorías cuyo contenido roza con las verdades de la fe. Es la generación de los orgullosos de quienes ponen su razón por encima de todo y, aunque parece que abrazan sinceramente la fe, es siempre con un sentido minimalista, regateando todo lo posible la sujeción de su inteligencia y arrogándose el derecho a determinar por su propia cuenta el sentido de los dogmas.

Mas no son estos los más peligrosos en el sentir del Pontífice, sino que existe otro peligro:

"Idque eo gravius, quo virtutis est specie magis objectum. Plures enim sunt, qui Humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, *impudenti* animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem distinguuntur *"irenismum" talem* amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum totis viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda" (2).

Aquí señala el Papa las características del "Irenismo" que condena. No es ese "irenismo" que consiste en una manera pacífica, llena de respeto y delicadeza, de tratar las cuestiones de fe con quienes están doctrinalmente alejados de la Iglesia, tan del gusto de los hombres de hoy; se trata más bien del error que de esa tendencia se deriva cuanto no va acompañada de una fe firme y de una inquebrantable adhesión a las disposiciones de la Jerarquía Eclesiástica.

El "irenismo" condenado en la Encíclica "irenismum talem amplectentes", tiene el mismo origen que el irenismo legítimo, que no es en su esencia más que una exigencia de la caridad cristiana, pero llevado a términos inadmisibles que corrompen su naturaleza. Como en el legítimo, mueve a estos irenistas el que es anhelo sempiterno de la Iglesia— la unidad y la catolicidad, una sola doctrina y una sola Iglesia para el mundo entero—, pero para conseguirlo destrozan los principios eternos sobre los que, por voluntad de Cristo, debe cimentarse la unidad y tratan de reconciliar opuestas doctrinas, explicando de tal manera la doctrina católica que parezca reconciliable con la de los heterodoxos y, para mejor atraerse sus inteligencias pasan por alto los puntos obje-

(2) *Litterae Encyclicae "Humani generis"*, pág. 564. El subrayado es nuestro.

to de disputa y las doctrinas que nos separan para insistir exclusivamente en las verdades comunes. Pretenden aplicar el método que con tan poco éxito han empleado las confesiones protestantes para encontrar una base doctrinal común a todas ellas y que no ha servido más que para sembrar la confusión en las inteligencias.

Si sólo se tratase de una medida oportunista y circunstancial, al estilo del modo de proceder que en la catequética cristiana se usaba en los primeros siglos de la Iglesia de retrasar la explicación de los dogmas más difíciles de comprender o de aceptar, hasta que se encontrara la inteligencia y el corazón del catecúmeno suficientemente preparados, no habríamos traspasado los límites de un "Irenismo" aceptable.

. Pero si se trata, como sucede en los casos que condena el Pontífice, de callar positivamente y con carácter definitivo la verdad, o de no dar importancia a determinadas enseñanzas de la Iglesia que pudieran servir de piedra de escándalo a posibles catecúmenos, nos encontramos en una posición que está en contradicción con la Misión divina de la Iglesia que no sólo tiene que enseñar la verdad, sino "toda la verdad" que le fué manifestada en la revelación de Jesucristo: "docentes eos servare "*omnia*" quaecumque mandavi vobis" (3).

Muy acertadamente dice el Papa que esto se ha ocasionado porque se han dejado guiar de un "imprudenti animorum studio", un descarado y peligroso penetrar en las conciencias de los hombres que viven separados o al margen de la Iglesia para tratar de polarizarlos, acaso demasiado humanamente hacia ella.

No prohibe la Iglesia, antes bien lo recomienda y lo fomenta, el anhelo de unir los esfuerzos de todos para las empresas comunes en pro de la cultura, o para la defensa de la civilización cristiana contra los ataques del ateísmo o contra cualquier otro peligro que nos amenace. Ni prohibe la Iglesia la colaboración con quienes viven de ella apartados, y si lo ha hecho en el caso del comunismo, esto ha sido debido a que en el Comunismo todas las actitudes en cualquier orden que se desarrollen, persiguen una línea de conducta uniforme y tienen una misma y única finalidad que persiguen implacablemente, la implantación en el mundo de su sistema materialista y ateo.

Tenemos, pues, que, según la "Humani generis", el irenismo puede definirse de una manera un tanto descriptiva: "cierta tendencia difundida en algunos sectores católicos según la cual con la finalidad de atraer al seno de la Iglesia a los infieles y disidentes, se oculta parte de la verdad, dejando a un lado aquellas cuestiones que pueden separarnos,

(3) Mt. 28. 20.

insistiendo sobre las enseñanzas comunes y procurando explicar los dogmas en conformidad con las doctrinas por ellos sostenidas".

No es esta la vez primera que en el Magisterio Eclesiástico suena la palabra "Irenismo" ya que anteriormente la había empleado la Instrucción del Santo Oficio sobre el movimiento ecuménico, promulgada el 20 de diciembre de 1949. En ella se decía:

"Cavendum est enim ne spiritu qui "irenicus" hodie dicitur, doctrina catholica—sive de dogmate, sive de veritatibus cum dogmate connexis agatur—, studio comparativo et desiderio vano assimilationis cuiusdam progressivae, variarum proffessionum fidei ita conformetur vel quodammodo accommodetur doctrinis dissidentium ut puritas doctrinae catholicae detrimentum patiatur vel eius sensus genuinus et certus obscuretur" (4).

Como se ve se trataba de poner en guardia contra el peligro que supone el trato demasiado conciliatorio con los herejes, que es el mismo que se denuncia en la Encíclica.

De las dos corrientes a que alude el Pontífice, la pseudo-científica a la que califica con toda dureza de "improbando novitatis desiderio" y la propiamente "irénica", de la que afirma que "laudabili causa movetur", han surgido en la Iglesia opiniones nuevas que el Papa no puede menos de condenar.

Para mejor estudiarlas dividiré mi trabajo en tres partes. En la primera y en la segunda, estudiaré el irenismo en las dos direcciones en que se manifiesta y que aparecen claramente distinguidas en la "Humani generis". En la tercera instituiré la crítica del "irenismo", para terminar con la conclusión, en la que, a la luz de la Encíclica, diré en qué sentido pueden admitirse el ecumenismo y el irenismo. Así:

I. El "irenismo" y el "movimiento ecuménico".
II. El "irenismo" y la nueva Teología.
III. Crítica del "irenismo".

I

EL "IRENISMO" Y EL "MOVIMIENTO ECUMENICO"

Recuerda el Papa esta faceta del "irenismo" cuando dice: "at vero imprudenti aestuantes "irenismo" nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur quae ipsis legibus ac princi-

(4) *Instructio ad locorum Ordinarios: "De motione oecumenica"*. A. A. S. 42 (1950), 144.

piis a Xto. datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae muninina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus colapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam" (5).

Este irenismo encuadra perfectamente dentro del llamado Movimiento Ecuménico y, en parte al menos, se ha desarrollado en el mismo sentido tratando de canalizarlo de tal forma que desemboque en lo que lógicamente debiera desembocar, la vuelta de los herejes al seno de la Iglesia Romana.

1. Sus orígenes

El Movimiento Ecuménico es de origen netamente protestante y obedece a ese "secular tormento por la unidad" que no puede menos de torturar el espíritu de cuantos, alejados de la unidad de la Iglesia, contemplan el triste espectáculo de las interminables divisiones y subdivisiones que pululan por doquiera entre las sectas protestantes a impulsos de lo que constituye la quinta esencia del protestantismo, el libre examen y, como consecuencia, la carencia de una autoridad religiosa competente para encauzar el pensamiento y la enseñanza de los creyentes.

La primera idea concreta de este movimiento puede filiarse a la Iglesia episcopaliana de Norteamérica que, ya a principios de siglo, lanzó la consigna de que era de absoluta necesidad promover la celebración de conferencias interconfesionales, para estudiar los modos de colaboración entre los cristianos y si era factible llegar a la unión de todos, supremo anhelo de Xto., y único modo de oponerse a la descristianización de la sociedad.

En un convenio celebrado en Cincinnati en 1910, se trazaron por primera vez los planes para una "World Conference" (6).

Por el mismo tiempo en el Congreso de Edimburgo se constituyeron tres movimientos que habían de desembocar concretamente en el actual Movimiento Ecuménico. "The International Missionary Council", cuya finalidad era secundar el movimiento siempre creciente de las Misiones nuevo entre los Protestantes. Como es sabido, se trata en este movimiento de regular la acción misional de las diversas confesiones cristianas, evitando en lo posible las interferencias que sólo servirían de desedificación y escándalo.

---

(5) "Humani generis", A. A. S., 42 (1950), 565.
(6) Vid. IGINO GIORDANI, *Crisi Protestante e Unità della Chiesa*. (Morcelliana Brescia, 1930), p. 186 sg.

El segundo movimiento, desde nuestro punto de vista más importante, es el de "Faith and Order", que pretendía establecer una base mínima de acuerdo, acerca de lo que había de ser objeto de predicación. Finalmente el "Life and Work" de marcado aspecto social y que hace menos a nuestro caso. De estos tres movimientos nació el World Council of Churches que, recogiendo los fines de dichos movimientos, trataba de preparar la unión de todas las sectas, activando la acción común, promoviendo la cooperación en los estudios y fomentando el desarrollo de la "conciencia ecuménica" de los miembros.

El impulso ecuménico, como era de esperarse remitió notablemente durante la guerra, mas, terminada ésta, cuajó en el Congreso de Ginebra de 1920 donde se reunieron delegados de 70 iglesias autónomas pertenecientes a 40 diversas naciones.

La Iglesia Católica fué invitada a participar, pero, naturalmente, el Santo Padre rechazó la invitación considerando que la presencia de la Iglesia en un convenio de iglesias en busca de la unidad, era contradecir al principio inconcuso de que la Sede Romana es el único principio de unidad para los cristianos.

En esta conferencia se puso de manifiesto la imposibilidad práctica de llegar a una unión siquiera aparente, dada la incompatibilidad entre los puntos de vista fundamentales por parte de los delegados de cada Iglesia y hubieron de darse por satisfechos con coincidir en un mismo anhelo idealista de unidad. Tampoco han tenido más éxito las demás conferencias que a intervalos irregulares se han ido sucediendo.

En la actualidad el Movimiento Ecuménico ha cobrado un auge extraordinario y pretende acoger en su seno a todas las confesiones cristianas que, prácticamente, estuvieron reunidas en el Congreso de Amsterdam de 1948, que sobrepujó a todas las anteriores, tanto por el número de representantes como por la intensidad del trabajo que en él se llevó a cabo por conseguir la unión. La presencia de los católicos era el anhelo de todos los congresistas que se vieron defraudados al mantener la Santa Sede inexorablemente su punto de vista prohibiendo la participación de los católicos, cuya ausencia hizo que muchos de los asistentes consideraran el Congreso como prácticamente fracasado.

2. Espíritu que lo anima

El espíritu que anima al Movimiento Ecuménico no puede estar más lejos de lo que era el ideal de Xto. y de la que ha sido siempre aspiración máxima de la Iglesia, la unión de todos los hombres en la aceptación de la misma doctrina y en la profesión de las mismas verdades

de fe, conforme a la promesa de Xto. "fiet unum ovile et unus Pastor" (7).

Convencidos los Protestantes de la imposibilidad práctica de realizarlo a base de la distinción entre verdades fundamentales—comunes a todas las confesiones cristianas—, y accesorias—propias de cada confesión—que fué la primera tentativa fracasada de unión doctrinal, en el actual Movimiento Ecuménico, pretenden una unión un tanto etérea e inconcreta que sea compatible con la profesión de las más opuestas doctrinas.

Este movimiento lleva el marchamo del pensamiento protestante y parte del principio mismo que fué la causa de su separación de la Iglesia Católica, el libre examen, y, como consecuencia, la negación de una autoridad infalible dentro de la Iglesia, ya que sólo la inspiración privada del Espíritu Santo es norma para la inteligencia de las verdades de fe.

Caracteriza a este movimiento una auténtica tendencia "irénica", aunque en un sentido muy diverso del expresado en la "Humani generis". Consiste este irenismo en reconocer que las diversas confesiones cristianas no son otra cosa que una hermosa variedad de los diversos puntos de vista sobre el campo infinito de la verdad y que, por lo tanto, puede defender cada uno su posición sin que por ello quede rota la verdadera unidad. Este ha sido concretamente el punto de vista de la Asamblea de Amsterdám. Skydsgaard, uno de los portavoces de la misma, establece una base para la aproximación entre católicos y luteranos y escribe refiriéndose precisamente a la "Una Sancta Bewegung" que es la más importante manifestación del ecumenismo en Alemania, y en la que han participado incluso los católicos:

"La nueva cooperación debe asentarse sobre dos principios fundametales. Primero reconoce que todos nos encontramos dentro de la Iglesia Una Sancta. No importa que los católicos la entiendan de diferente forma, pero es posible que nos encontremos de acuerdo en esta proposición común. "Unos y otros nos encontramos dentro de la Iglesia de Jesucristo" (8).

Ya que, según él, "negar esto sería negar la realidad del Bautismo". "Es la primera condición para una cooperación ecuménica que las dos partes de la cristiandad no comienzan por negar la paternidad y comunidad de pertenencia a la Una Sancta que revela invisiblemente el

(7) Joh. 10, 16.

(8) KRISTEN E. SKYDSGAARD, *L'Eglise Catholique Romaine et le Mouvement Œcuménique*, "Document de l'Assemblée d'Amsterdam", 1950, Delachaux et Niestlé. Neuchatel. París, v. I, p. 229 sg., p. 242.

bautismo y la común profesión de fe. "Creo en Jesucristo su único Hijo nuestro Señor." Esta unidad es más grande que todas las diferencias. De donde, concluye, que el trabajo ecuménico debe proseguirse por tanto, en el conocimiento de la tensión entre estos dos polos: Unidad de la fe en Xto., por una parte, y, por otra, divergencia en cuestiones de fe de una importancia vital (9).

El Pastor protestante Boegner afirma que "La unidad es una realidad escatológica cuya visión ilumina los caminos del mundo pero cuya posesión sólo será asegurada en el otro mundo" y llega a la pintoresca conclusión de que en el Consejo ecuménico nadie debe ceder en nada. "El ortodoxo se hace más ortodoxo, el anglicano más anglicano, el luterano más luterano, el reformador, más reformado. El ecumenismo produce un renacer de confesionalismo" (10).

Es curioso constatar que el protestantismo se agarre para mantener sus divisiones al relativismo de la verdad que es la única salida que encuentra aceptable para justificar una diversidad de pareceres y sentencias que no puede proceder más que de su alejamiento de la verdad. De aquí que el argumento tradicional contra el protestantismo esgrimido por los apologistas del Catolicismo haya sido el considerar sus variaciones como prueba inconcusa de su falsedad.

Alizaratos, por su parte, representante de la corriente ecuménica en la Iglesia ortodoxa y profesor de Teología en Atenas describe de parecida forma el movimiento ecuménico:

"No se trata de discusiones dogmáticas en el sentido estricto de la palabra y, todavía menos de concesiones de cualquier género que sean que nadie, por otra parte, está dispuesto a conceder ni a aceptar caso de que le fueran ofrecidas. Se trata solamente de desarrollar los elementos auténticos y esenciales de cada Iglesia" (11).

La elección de la palabra "ecuménico" para designar este movimiento lleva implícitamente un rechazo de la doctrina católica ya que intentan significar "la entera comunidad de fe que abraza todas las naciones, todas las razas y todas las *ramas* de la Iglesia en todo el mundo. En su sentido de universalidad ecuménico es casi sinónimo de católico con la ventaja de que nunca ha sido usado por la iglesia particular" (12).

Muchos católicos captando, acaso con poca precisión este ambiente ecuménico de las confesiones protestantes, creyeron venida la oportu-

(9) Ibid.
(10) *Le Problème de l'unité chretienne* (París, 1947), p. 214.
(11) "Irenikon", 23 (1950), 452.
(12) Criswold Marcy P., *The Story of the World Council of Churches*, (New York, 1945), p. 18.

nidad de un acercamiento ilusionándose con la idea de que tal vez había llegado la hora predicha por Xto. para conseguir la unidad. Para alcanzarlo se lanzan imprudentemente a su encuentro tratando de sincronizar con ellos y preocupándose de desbrozarles el camino, quitando todos los estorbos que por parte del catolicismo podían oponerse a la unión. Resulta extraño verificar que, mientras entre los protestantes y ortodoxos prevalece, como hemos visto, el conservadurismo, por el cual cada uno se mantiene dentro de la línea doctrinal de la Iglesia a que pertenece, los católicos ecumenistas, al menos algunos de ellos, a pesar de que en virtud de su profesión de fe debían tener como finalidad concreta atraer a los protestantes a la doctrina de la Iglesia Católica, por lo visto han preferido escoger el sistema que la tradición cristiana atribuye a Mahoma para los milagros, "ya que no viene la montaña a Mahoma irá Mahoma a la montaña", y se han ingeniado para dar una explicación del Dogma Católico que suene bien a los oídos educados en el protestantismo.

Los protestantes sostienen, como recordamos arriba, que por el bautismo, todos los cristianos, cualquiera que sea su secta, pertenecen a la Una Sancta y los irenistas católicos tratarán de explicar la doctrina católica sobre la Iglesia de tal forma que sea compatible con estas afirmaciones, insistiendo exageradamente sobre la doctrina del alma de la Iglesia y olvidándose de exponer la obligación de pertenecer al cuerpo, poniendo de manifiesto la capitalidad de Xto. en el Cuerpo Místico y descuidando la consideración de la Cabeza visible el Romano Pontífice. Separando el Cuerpo de Cristo de la Iglesia Romana se atreven a afirmar:

> "Se non divinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis nostris litteris exposita, ac fontibus revelationis innixa: quae quidem docet corpus Xti. mysticum et Ecclesiam Catholicam unum idemque esse. Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt" (13).

Durante la segunda guerra mundial surgieron en los países protestantes diversos movimientos de mutua colaboración entre católicos y protestantes, para salvaguardar los principios cristianos y asegurar una acción común en el terreno social y económico.

En Inglaterra el movimiento llamado "Sword of Spirit", dirigido por el propio Cardenal Arzobispo de Westminster se mantuvo, a cuanto

(13) A. A. S., 42 (1950), 571.

parece, dentro de las normas de la más perfecta ortodoxia. Admitía miembros no católicos pero su actuación era netamente católica. Sin embargo, dentro de este movimiento funcionaba el llamado "Comité de enlace" cuya finalidad consistía en regular las relaciones con el movimiento acatólico "Religion and Life" en vista a una actuación de conjunto para la solución de determinados problemas.

El 28 de mayo de 1942 en el hotel Waldorf de Londres, se publicó una declaración conjunta firmada por el Cardenal Hinsley y el Dr. Temple, Arzobispo de Canterbury. La finalidad concreta de esta declaración era la de "salvaguardar la tradición cristiana y asegurar su influencia en los problemas sociales, económicos y cívicos tanto durante como después de terminada la guerra", y para ello se proponía "unir a todos los cristianos informados y convencidos en una acción común según las grandes líneas de la política social e internacional" y propugnaba "una acción *paralela* en el terreno religioso, y acción común en el terreno social y económico".

El hecho de que en el terreno religioso se contentase con abogar por una acción paralela indica que no entraba en las intenciones de dicho movimiento el buscar un punto de vista de unión dogmática dejando al margen la aceptación de las verdades de cada iglesia. Sin embargo, el Cardenal Hinsley hizo sus salvedades al momento de la firma admitiendo que no hacía suyas todas las expresiones del documento.

Tras la firma de este documento se fomentaron las semanas de estudio en común pero se limitaron a propugnar y programar una acción conjunta en el terreno económico social.

Terminada la guerra y dada la posición decidida de la Iglesia Romana ante el problema ecuménico este movimiento ha sido totalmente suprimido bajo el pretexto de que habían cesado las circunstancias que lo hicieron surgir.

En cambio, el movimiento surgido en Alemania bajo el nombre de "Una Sancta Bewegung", ha seguido más de cerca las líneas del ecumenismo coincidiéndose en su más calificado exponente en Alemania. En un principio encontró franca acogida entre los católicos, a pesar de su origen protestante, y hasta colaboraron en él determinados obispos alemanes. Ha contribuído positivamente a acortar las distancias entre católicos y luteranos, creando un ambiente de cordialidad y de mutua comprensión y consiguiendo disipar no pocos de los prejuicios seculares que habían envenenado las mutuas relaciones. Como consecuencia hoy se tiene una visión más objetiva de la Historia y, asimismo son más parecidas entre sí las versiones que de los orígenes del protestantismo hacen los historiadores de ambas confesiones.

Mas parece ser que algunos católicos han ido demasiado lejos en sus concesiones de tipo histórico y aun en la apreciación de las divergencias doctrinales con los protestantes, ya que a ellos particularmente parece referirse el Monitum del Santo Oficio de 5 de junio de 1948 y asimismo los párrafos de la Encíclica que aluden al ecumenismo.

De hecho la "Una Sancta Bewegung" coincide con la posición de los ecumenistas y se funde en el mismo concepto de unidad y verdad relativa que caracteriza la posición actual del protestantismo y que forma la base de su tendencia "irénica". El Dr. Lazos, actual director del movimiento afirmaba en un mensaje radiofónico explicando la esencia de dicho movimiento:

"No se trata en este movimiento de un acercamiento de las organizaciones eclesiásticas separadas, sino de una paz creadora en el seno de las mismas confesiones. La unidad de los cristianos existe, nos ha sido dada por Xto., y a los cristianos pertenece realizarla. La Una Sancta pretende trabajar bajo esta base y conjugar todas las fuerzas de ayuda cristiana, pero este trabajo de buen Samaritano quedará sin efecto mientras no nos pongamos de acuerdo sobre el sentido de la fe" (14).

3. Posición de la Iglesia

La Iglesia, madre siempre vigilante para evitar el peligro de sus hijos ha tomado decididamente posición en el caso del Movimiento Ecuménico precisamente para prohibir toda participación en él por parte de los católicos. Ya, con motivo del Congreso de Ginebra de 1920, hizo saber el Pontífice a una comisión interconfesional que fué enviada para invitar a la Iglesia Católica, que por más que el anhelo más grande del Santo Padre era el que se consiguiera la unidad, el buscarla a través de un posible compromiso entre las Confesiones estaba en oposición con el principio fundamental del Catolicismo.

Pío XI abordó plena y decididamente este tema en su Encíclica "Mortalium animos" de 6 de enero de 1928 (15).

En ella prohibe el Pontífice a todos los católicos la participación en los congresos de carácter religioso donde se dan cita gente de distintas confesiones religiosas, herejes, cismáticos y paganos porque:

"... falsa eorum opinione nituntur qui censent religiones omnes plus minusve bonas ac laudabiles esse" (16).

---

(14) *Mensaje Radiofónico de la Radio de Friburgo,* 1949. "Irenikon", 22 (1949), p. 178-179.
(15) A. A. S., 20 (1928), 5-16.
(16) Ib. pág. 6.

Y particularmente, refiriéndose al movimiento ecuménico—que entonces se ocultaba bajo el nombre de "pancristianismo" cuya finalidad consistía en que todos los que invocan el nombre de Xto., realizasen la unión en la división considerándose como diversos aspectos de una misma iglesia y de una misma verdad—, pone en guardia a los católicos contra su peligro.

"Inceptum istud tam actuose provehitur, ut multifariam sibi civium assensum conciliet, et ipsos complurium catholicorum animos spe capiat alliciatque talis efficiendae unionis quae cum Sanctae Matris Ecclesiae votis congruere videatur, cui profecto nihil antiquius quam ut devios ad gremium suum filios revocet ac reducat. Verum sub horum illecebris blandimentisque verborum error latet sane gravissimus, quo catholicae fidei fundamenta penitus deiiciuntur" (17).

El argumento dogmático que emplea contra una posible posición "irenista" es el de la fundación misma de la Iglesia como sociedad visible y depositaria de la revelación. Si Dios ha hablado, el hombre tiene que escucharle y creerle y si Dios habla a través de su Iglesia a la que ha prometido su asistencia hasta el fin de los siglos, el hombre tiene que recibir a través de ella la palabra de Dios, sometiéndose plenamente a sus enseñanzas. Sólo la Iglesia Católica única verdadera puede ser el lazo de unión entre los cristianos.

En la misma búsqueda por la unión que caracteriza a las confesiones cristianas se encierran una afirmación del principio fundamental de la herejía:

"... opinantur enim, dice Pío XI, fidei ac regiminis unitatem—quae verae et unius Ecclesiae Christi insigne est—nec fere unquam extitisse ante hac nec hodie exsistere: eamdemque optari quidem posse et fortasse per communem voluntatum inclinationem aliquando effici, sed commentitium quiddam interea habendum esse. Addunt Ecclesiam per se, seu natura sua, in partes esse divisam, id est, ex plurimis ecclesiis seu communitatibus peculiaribus constare, quae, disiunctae adhuc, etsi nonnulla doctrinae capita habeant communia, tamen in reliquis discrepant: iisdem sane iuribus frui omnes" (18).

Nunca podrá la Iglesia Católica ni el Sumo Pontífice, Vicario de Xto. en la tierra, aceptar el ofrecimiento de los acatólicos "aequo iure, id est pares cum paris libenter acturos" para tratar de establecer la unidad de la Iglesia. Ni pueden los católicos participar en estas reuniones porque:

(17) A. A. S., pág. 7.
(18) Ib. pág. 9.

"... si facerent, falsae cuidam christianae religioni auctoritatem adjungerent, ab una Xti, ecclesia admodum alienae" (19).

La "Mortalium animos" es una Encíclica doctrinal sobre materias relativas a la fe, dirigida a toda la Iglesia en el ejercicio del Magisterio Ordinario del Pontífice y, por tanto, los principios en ella establecidos tienen un valor definitivo, cuando no se refieren a circunstancias concretas temporales. Los principios que han regulado la posición del Pontífice en la Mortalium animos valen para siempre, aunque las normas concretas de acción pueden variar al variar las circunstancias que las han ocasionado.

No podemos aceptar la teoría de quienes, precisamente para atraerse a los protestantes, afirman la reformabilidad de las Encíclicas.

Los Romanos Pontífices en las Encíclicas hacen uso del Magisterio Ordinario que tiene prometida la asistencia del Espíritu Santo y puede ser, con las debidas condiciones, medio suficiente para formular la fe.

4. La encíclica "Mortalium animos"

La "Mortalium animos" establece como valor definitivo que el católico no puede disputar bajo un pie de igualdad con los herejes, como si el Catolicismo no fuera sino una de tantas sectas cristianas y no la única Iglesia verdadera "ad quam propter potiorem principalitatem omnem oportet convenire Ecclesiam" que decía San Ireneo. Es cierto que la prohibición de asistir a reuniones interconfesionales tiene un mero valor temporal que obedece a las circunstancias y la Iglesia podrá cambiar esta disciplina, pero nunca la actitud que la Iglesia y el Católico deben adoptar en la disputa, que debe ser la del que no necesita ser esclarecido en la verdad que posee con la certeza inconmovible de la fe.

La "Mortalium animos" causó una enorme decepción en los ambientes ecumenistas y fué considerado como una muestra palpable de la incomprensión e intransigencia de la Iglesia Romana, que, según ellos, no sabía estar a la altura de las circunstancias.

La inquietud producida en los ambientes católicos durante la pasada guerra ante el contacto obligado en el ejército y sobre todo en los campos de concentración con individuos de recta intención que buscaban con toda sinceridad la verdad y que pertenecían a distintas confesiones cristanas, aumentado al intensificarse los movimientos ecuménicos, hicie-

(19) A. A. S., pág. 11.

ron que no pocos católicos echaran en olvido las normas de la "Mortalium animos" y escribieran en sentido favorable a un acercamiento entre todas las confesiones cristianas.

5. El "Monitum" y la "Instructio... de motione oecumenica"

Dadas estas circunstancias y la presión constante de los protestantes a que los Católicos tomaran parte en el Congreso Ecuménico de Amsterdam, el Santo Oficio no sólo mantuvo en vigor las normas de Pío XI, sino que promulgó el 5 de julio de 1948 el célebre "Monitum" por el que se recordaban las disposiciones vigentes sobre los congresos con los acatólicos:

"Quae quidem potiore iure observanda sunt cum agitur de conventibus quos oecumenicos vocant, quibus catholici sive laici, sive clerici, sine Sanctae Sedis praevio consensu nullo modo interesse possunt". (20)

Finalmente, en diciembre de 1949, el mismo Santo Oficio promulgó la "Instructio ad locorum ordinarios de "motione oecumenica", en las que se dan normas oportunas para regular el apostolado entre los herejes reconociendo la nueva situación creada por el hecho de que (21):

"... in pluribus Orbis partibus, quum ex variis externis eventibus et animorum mutationibus, tum maxime ex communibus fidelium orationibus, afflante quidem Spiritus Sancti gratia, in multorum animis ab Ecclesia Catholica dissidentium in dies excrevit ut ad unitatem omnium redeatur, qui in Christum Dominum credunt" (22).

Se pone, sin embargo, en guardia contra el falso "irenismo" y ya se insinúan los errores a que pueda dar lugar y que después recordará el Papa en la "Humani generis":

"Arcebunt quoque periculosum illum loquendi modum, quo falsae opiniones gignantur ac falaces spes, quae numquam impleri possunt: e. gr., dicendo quae de dissidentium ad Ecclesiam reditu, de Ecclesiae constitutione, de Corpore Christi Mystico in Litteris Encyclicis Romanorum Pontificum traduntur non ita aestimari debere, quippe quia non omnia sint fide tenenda vel, quod peius est, in rebus dogmaticis in Catholicam quidem Ecclesiam iam habere plenitudinem Christi, sed ab aliis etiam perfici posse" (23).

---

(20) *Monitum. Sti. Officii 5 Junii 1948*, A. A. S., 40 (1948), 257.
(21) A. A. S., 42 (1950), 142-147.
(22) Ib. p. 142.
(23) Ib. p. 143.

Insiste la Instrucción en que no ha de soslayarse, al exponer la fe a los presuntos catecúmenos que proceden del protestantismo, ninguno de los puntos en que difiere el Catolicismo de la doctrina protestante.

"Tota igitur et integra doctrina catholica est proponenda atque exponenda: minime est silentio praetereundum vel ambiguis verbis obtigendum, quod veritas catholica complectitur de vera justificationis natura et via, de Ecclesiae constitutione, de primatu jurisdicionis Romani Pontificis, deque unica vera unione per redditum dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam" (24).

Uno de los peligros más concretos de la corriente "irénica" entre los católicos ha sido el de considerar de una manera exagerada los bienes que la vuelta de los disidentes al seno de la Iglesia ocasionaría al Catolicismo, no sólo desde el punto de vista del crecimiento del Cuerpo Místico, sino también desde el punto de vista doctrinal y concretamente en el terreno de la gracia por parte de los luteranos y en el de la vida mística por parte de los orientales. La "Instructio" pone en guardia contra este peligro:

"Hi quidem edoceantur se ad Ecclesiam redeuntes nihil esse perdituros eius boni, quod gratia Dei in ipsis hucusque est natum, sed per reditum id potius completum atque absolutum iri. Attamen non ita de hoc est loquendum, ut ipsi sibi videantur redeuntes aliquid substantiale afferre ad Ecclesiam, quod in ipsa hactenus defuerit. Haec revera clare et aperte dici oportebit, tum quia veritatem ipsi quaerunt, tum quia extra veritatem unio vera obtineri numquam poterit" (25).

Es lo mismo que advierte el Santo Padre al final de la "Humani generis":

"... nec denique putent, falso "irenismo" indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur" (26).

Lo único que se consigue con ocultar la verdad es falsear el concepto de la Iglesia Católica y, si se trata de paliar nuestro juicio sobre sus errores fundamentales, la obra de verdadero apostolado queda destruída.

6. Reacción protestante

Para formarnos una idea del efecto que sobre los protestantes produce la actitud conciliadora de los Católicos irenistas bastaría que atendamos a lo que escribe Skydgaard enjuiciando esta falsa posición.

---

(24) A. A. S., p. 143.
(25) Ib. p. 144.
(26) A. A. S., 42 (1950), 578.

"... debemos tomar nota de las diversas señales que demuestran claramente que también por parte de los católicos se presta una atención nueva, hay como una búsqueda interior, una autocrítica que, sin atentar a la Iglesia en cuanto tal, se refiere a la forma que ha tomado a lo largo de su desenvolvimiento histórico. En este desenvolvimiento se han producido empobrecimientos, se han establecido prejuicios de tal forma que el verdadero pensamiento católico (es decir, en este caso, la verdad cristiana total e indivisible), no ha conocido más que un desarrollo incompleto. Se acepta también que para ser verdaderamente católica la falta a la Iglesia Romana algo que existe fuera de ella, en los restantes cuerpos cristianos y que el Protestantismo, por ejemplo, posee elementos auténticos de verdad que no han encontrado su expresión en la Iglesia Católica Romana" (27).

De la posición de estos católicos, que cita con sus nombres y obras, deduce que la doctrina Pontificia de la "Mortalium animos" no tiene un valor definitivo, ni encierra todo lo que la Iglesia Católica tiene que decir sobre la materia, y añade:

"Aquí, como siempre que intentemos comprender la naturaleza del Catolicismo no puede bastarnos con estudiar los documentos pontificios, sino que hemos de procurar abrirnos un camino a través de la tradición católica viviente, como aparece de manifiesto en el conjunto de la vida espiritual de la Iglesia Católica Romana" (28).

Y emite este juicio muy digno de tenerse en consideración:

"Es preciso reconocer en este juicio de algunos católicos una franqueza y una amplitud de criterio ante las cuales un Protestante que tenía de antemano formada una opinión definitiva sobre la Iglesia Católica no puede menos de maravillarse" (29).

"Resulta para nosotros un verdadero problema conciliar los términos de las proclamaciones pontificias con las inclinaciones y simpatías hacia el movimiento ecuménico de muchos teólogos católicos tomados individualmente" (30).

Si la conversión al catolicismo supone la aceptación del Magisterio eclesiástico de la Iglesia en todas sus manifestaciones, resulta evidente que no puede ser buen método de apostolado el exponer de tal forma la doctrina católica que para el acatólico se le presenta como un problema insoluble la armonización de las doctrinas enseñadas por quienes pretenden convertirle y la oficial de la Iglesia, que es la que precisamente tiene que comprometerse a aceptar, caso de ser admitido en el seno de la Iglesia Católica.

(27) Obra citada en la nota 8, pág. 233.
(28) Ib. pág. 234.
(29) Ib. pág. 246.
(30) Ib. pág. 246.

II

EL IRENISMO Y LA NUEVA TEOLOGIA

1. Alcance del irenismo bajo este aspecto

Nacido en el mismo anhelo que las simpatías ecuménicas de muchos católicos, creció y se desarrolló en Francia al choque de las emociones de la guerra—en el contacto, sobre todo, de los campos de concentración donde hubieron de convivir y en la confidencia encontraron su mejor defensa hombres de las más diversas ideologías—una nueva tendencia "irénica" que busca facilitar el camino de la fe a los hombres de hoy, empapados en las modernas corrientes filosóficas y que sentían un impulso irresistible, al parecer, a vaciar sus concepciones filosóficas en los viejos moldes de las trasnochadas categorías escolásticas. Muchos escritores católicos, incluídos no pocos eclesiásticos, creyeron percibir en estos hombres un anhelo sincero de encontrar la verdad, una disposición a abrazar la fe católica como solución a los terribles problemas que nuestro tiempo tiene planteados y vieron abrirse ante su vista un horizonte de inmensas posibilidades apostólicas, ilusionándose con conquistar aquellas inteligencias para el catolicismo. Y, puesto que la teología, explicada en la forma tradicional conforme a los principios de la filosofía aristotélica, parecía un obstáculo insuperable, se propusieron modificarla, adaptándola a las corrientes modernas del pensamiento filosófico, explicando el contenido de la Revelación dentro de los conceptos hoy en boga, lanzando por la borda aquellos heredados de la escolástica que podían servir de impedimento para esta labor de captación.

Se propusieron seriamente la cuestión de si no había llegado la hora no sólo de perfeccionar el método teológico en uso, sino de renovarlo por completo a fin de que el Reino de Cristo pudiese propogarse más eficazmente entre los hombres de cualquier cultura, pertenecientes a cualquier credo religioso.

"Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Xto. lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae verum etiam omnino reformandae sint ut regnum Xti. quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur" (31).

(31) A. A. S., 42 (1950), 564.

Para sincronizar con las actuales corrientes del pensamiento creyeron necesario apartarse de la escolástica, concretamente del tomismo que si, considerado desde el punto de vista meramente histórico, merece todos sus respetos, desde el punto de vista existencial, no puede ya sostenerse y ha de considerarse como una teoría bien muerta y sin valor actual.

El gigantesco esfuerzo realizado por los filósofos modernos desde Kant hasta Heidegger, pasando por Hegel, Marx y Bergson, ha cuajado en realidades que no sólo no pueden ser ignoradas por el teólogo católico, sino que han de ejercer su influjo en la exposición de la teología.

"Es función propia de la teología el circular, como los ángeles en la escala de Jacob, entre la eternidad y el tiempo e ir tejiendo entre ellos nuevos enlaces cada día. Ahora bien, el universo humano que nos han descubierto un Nietzche, un Dosteiewski, un Kirkegaard, el universo material que abre a nuestras imaginaciones las profundidades de la historia de la tierra o de los espacios siderales obligan al pensamiento teológico a dilatarse conforme a su medida. Y la tentación podría consistir en este caso en una cierta pereza que nos haga tomar el *vestido de la verdad* por la verdad misma—con la excusa de que las palabras de Xto. no pueden pasar—, persuadirnos de que estamos dispensados de modificar las formas a través de las cuales tenemos que expresarla" (32).

El escolasticismo se anquilosó al apropiarse de los modos del mundo inmóvil del pensamiento griego y con ello la teología católica perdió movilidad y ductilidad para amoldarse a las formas protéicas del pensamiento humano. Es preciso que la teología descienda del mundo de las esencias en el que ha cobrado únicamente la verdad y la realidad para vivir en el mundo de las realidades concretas, de lo existencial, que no se distinguen más que según "el valor, el amor, el odio".

"Hemos de hacernos a la idea de que el Cristianismo que se expresó primero en las formas de la cultura greco-romana está llamado a encarnarse también en todas las otras grandes culturas mundiales de la India, China o Africa. Podemos incluso afirmar que este es el modo más propio de un progreso, no de la Revelación que se cerró con Xto., sino de un progreso del Dogma, al permitir las formas de cada mentalidad pone de relieve nuevos aspectos de la inagotable riqueza de Xto" (33).

No podemos negar que hay algo de verdad en estas consideraciones; que el demasiado conceptualismo, la sumisión exagerada a un modo de

(32) DANIELOU, *Les orientations présents de la pensée religieuse*, "Etudes", 248 (1946), 5-21.
(33) Ib. p. 21.

pensamiento determinado puede obstaculizar la comprensión de la Revelación divina. Xto. habló para todo el mundo y su doctrina puede ser expuesta de acuerdo con cualquier mentalidad, siempre que ésta se incluya dentro de conceptos verdaderos. Es también verdad que la explicación de la fe puede hacerse al margen de determinadas concepciones filosóficas, como de hecho lo fué la predicación inmediata del mismo Xto. Pero si la teología ha de adaptarse a las maneras de pensar de quienes se trata de salvar a través de la predicación del Evangelio, esto sólo es factible dentro de la verdad y de la sinceridad que son el postulado necesario de la fe.

No podemos admitir que la teología tenga que irse revistiendo de las diversas formas del pensamiento humano según los tiempos, como si estas formas fueran un nuevo *ropaje* de la verdad y no frecuentemente engendros del espíritu de la mentira. No podemos admitir que las verdades dogmáticas, es decir, la proposición de las verdades reveladas a través de las fórmulas en que el Magisterio de la Iglesia les encierra, no vienen expresadas en nociones plenas y adecuadamente verdaderas, sino sólo aproximativas y mudables, según las circunstancias.

"Quod idcirco fieri posse ac debere audaciores quidam autummant, qua fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus aproximativis, ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporis suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppossitis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat" (34).

2. Relativismo de la verdad

Mas admitidos estos principios con que pretenden justificar esa pretendida necesaria renovación de la teología, caeríamos en el Relativismo de la verdad, como bien lo hace notar el Romano Pontífice:

"Patet autem ex his, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad "relativimum" dogmaticum quem vocant, sed illum iam reapse continere: cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet" (35).

Parece dar aquí el Papa como cierto que el Relativismo es algo inadmisible para un cristiano y, sin embargo, es precisamente sobre el Rela-

(34) A. A. S., 42 (1950), 566.
(35) Ib. pág. 566.

tivismo sobre el que tratan los defensores de la Renovación necesaria de la teología" de asentar sus afirmaciones.

Para justificar teológicamente su posición acuden al principio de analogía, según el cual, la verdad creada, única asequible a nuestro entendimiento mientras vivimos en la tierra no es más que una verdad relativa, aun en el caso de verdades reveladas y, por lo mismo, no puede expresar más que parcial y analógicamente el contenido de verdad absoluta que representan.

"Hemos de reconocer que aquí en la tierra media una infranqueable distancia entre nuestros juicios y sistematizaciones humanas—por más que se trate del sistema más claro y mejor construído y la verdad subsistente. Unicamente ésta puede ser absolutamente imperfectible, porque sólo ella es perfecta, mientras el mejor de los sistemas humanos nunca podrá ser el mejor posible "quo verior cogitari nequit" cosa que tanto en el orden de la verdad como en el de la perfección y del ser es una prerrogativa exclusivamente divina" (36).

Mas no podemos admitir que esa verdad imperfecta y relativa—en el sentido de que no agota la posibilidad infinita de la verdad absoluta que trata de representar—al menos cuando viene formulada a través del Magisterio infalible de la Iglesia, tenga un valor limitado en el tiempo. Una verdad definida por la Iglesia vale para siempre con valor definitivo e irreformable y el progreso dogmático, el perfeccionamiento cognoscitivo de dicha verdad deberá hacerse siempre "in eodem sensu et in eadem sententia", dejando a salvo su contenido completo en cuanto verdad. De otra suerte nada significaría la infalibilidad de la Iglesia, ni podría afirmarse que los fieles de los diversos siglos están unidos en la profesión de una misma fe.

Podrá cambiar materialmente la formulación de la verdad y expresarse con nociones o palabras distintas, cuando las anteriormente empleadas hayan cambiado de significación, pero siempre será incuestionable que, entendida en el sentido definido, aquella formulación sigue siendo verdadera. Mas no se diga lo mismo cuando hablamos de esquemas del pensamiento, de modos de concebir la verdad que están en oposición con los contenidos en las formulaciones dogmáticas, ya que en este caso se trataría no sólo de un cambio en la expresión externa nocional, sino del mismo contenido formal de la verdad; no estaríamos dentro del mismo sentido de la definición, ni de la misma verdad.

---

(36) JEAN MARIE LEBLOND, *L'analogie de la Vérité,* "Recherches des Science religieuse", 35 (1947), 132.

El dogma no sólo puede ser expresado y formulado dentro de la filosofía aristotélica, sino a través de cualquier otro sistema filosófico siempre que sea verdadero y, mejor todavía, al margen de todo sistema, en una explicación más directa y sencilla del contenido de la Revelación.

No podemos admitir con los existencialistas que el tiempo, la actualidad, constituya la esencia de la verdad que cambiaría de continuo con el correr de los años y el fluir de las cosas. Distinguir en la verdad un elemento permanente constituído por la verdad absoluta a la que tendemos al aceptar y otra realidad concreta, terrena, limitada y temporal y como tal cambiable y efímera, afirmando que es ésta la única que podemos alcanzar, me parece que encierra el peligro inmediato de afirmar el relativismo de la verdad que implica el existencialismo.

De nada sirve afirmar que la Historia "permita apreciar en el seno de la evolución teológica un absoluto. No un absoluto de representación, sino un absoluto de afirmación". Y asegurar que "si las nociones, los métodos, los sistemas cambian con el tiempo, las afirmaciones en ellos contenidas permanecen, aunque se expresan en categorías distintas" (37). Si nuestra inteligencia no puede llegar a conocer ese absoluto afirmado bajo las fórmulas y tiene que contentarse con captar su representación cambiante y relativa.

Si en cada época hubiera necesariamente de ser distinta—conforme a su espíritu y a su modo de considerar el mundo—, la formulación del Dogma, ¿para quién valdrían las definiciones dogmáticas? ¿Es tan claro y determinado el espíritu de cada época y son tan universales las categorías de pensamiento que predominan en ellas?

Dicen que al pretender dar un valor eterno y definitivo a la verdad relativa hará que los teólogos cristianos pierdan el contacto con el mundo moderno corriendo el riesgo de que el pensamiento de los seminarios y el del resto del mundo intelectual queden definitivamente disociados. Mas es infinitamente mayor el peligro del abandono de las fórmulas de fe, para tratar de acercarse a una fórmula de compromiso con los sistemas erróneos de filosofía. Ya el Apóstol nos ponía en guardia contra ello "ne circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris" (38).

El Santo Padre reconoce en su Encíclica que la Iglesia no puede vincularse a un sistema filosófico caduco, pero lo que durante varios siglos de elaboración teológica ha sido compuesto por los mayores in-

(37) HENRI BOUILLARD, *Conversion et Grace chez S. Thomas d'Aquin*, (Coll. Théologie núm. 1), París, 1944, pág. 220.
(38) Eph., 4, 14.

genios puestos al servicio exclusivo de la fe, obteniendo el consentimiento universal y sirviendo maravillosamente para la inteligencia de la Revelación, no puede rechazarse ni considerarse vacío de sentido para los hombres de hoy, máxime teniendo en cuenta que esta elaboración se ha realizado bajo la dirección y el impulso del Magisterio Infalible de la Iglesia.

"ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis: in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae mentis veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit" (39).

Insiste el Pontífice precisamente en recalcar el valor inmutable de ese pretendido elemento temporal cuando afirma:

"Quapropter neglegere, vel reiicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad acuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam" (40).

3. Desprecio de la autoridad de la Iglesia

Lo que se encierra bajo las tendencias denunciadas por el Pontífice es un evidente desprecio del Magisterio Eclesiástico bajo cuya vigilancia se ha mantenido inmutable la exposición de la fe, valiendo en el s. xx las mismas fórmulas que en el s. iv para expresarlas, sin que durante tantos siglos—apesar de la relatividad de la verdad en cuanto representación del absoluto—haya sido preciso modificarlas.

La verdad no es relativa con relación al tiempo, sino a la eternidad, no con respecto al hombre, sino a Dios, Verdad absoluta. Una proposición verdadera, aplicada al mismo objeto, tiene valor mientras éste no cambie y si se trata de las esencias inmutables como en el caso de las proposiciones de fe tiene que ser eterna. Una proposición revelada será verdadera mientras no cambie el objeto de Revelación objetiva sobre el que cae el valor de su afirmación, y como la Revelación objetiva es in-

(39) A. A. S., 42 (1950), 566.
(40) Ib. pág. 567.

mutable—y para que lo sea aplicada a la inteligencia humana es para lo que Dios ha concedido su infalibilidad a la Iglesia—se deduce que serán también inmutables las proposiciones que expresan su contenido.

Podrá cambiar el significado de los términos, podrá una palabra ser sustituída por otra más o menos apropiada, pero los conceptos en cuanto representación de la realidad objetiva tienen que continuar siendo los mismos.

No podemos admitir que sea necesaria una actualización continua de la teología, en el sentido de que sea preciso que se renueve sin cesar a través de una perenne evolución de las nociones—representación—con que se expresa lo absoluto—afirmación—tanto en la teología como en las Definiciones Dogmáticas del Magisterio de la Iglesia.

Ni qué cambio profundo y transcendental ha acontecido en el mundo del pensamiento en nuestros días para que no puedan valer las nociones y fórmulas que durante siglos, en las más diversas épocas y lugares de la tierra han sido aceptadas?

4. Implica un protestantismo larvado

Esta tendencia encierra un protestantismo larvado en cuanto, al margen del Magisterio Eclesiástico, pretende explicar la Revelación, a base de interpretaciones personales, so pretexto de expresar en los términos relativos actuales su contenido. De aquí que todo su empeño sea seguir el método del protestantismo, acudir a las fuentes, tratar de colocar el pequeño caño de sus inteligencias en el Depósito, sin tener en cuenta que toda el agua de la verdad ha sido ya encauzada y encanalada por el Magisterio Eclesiástico de la Iglesia que es la única que tiene en sus manos el poder explicar auténticamente la verdad revelada.

No es la Iglesia la que tiene que acomodar sus enseñanzas a las doctrinas filosóficas, es la filosofía la que hoy, como ayer, como siempre ha de servir de "ancilla theologiae", y la criada tiene que servir y obedecer a la Señora. Y si como con fina ironía decía Unamuno, le ha salido la criada respondona, es decir, la filosofía no se adapta a las exigencias de la fe se le arroje de casa y no se hace uso de sus servicios. Precisamente el valor de la *Philosophia perennis* ha sido el haberse puesto totalmente al servicio de la fe, sin otra misión que la de dar una explicación, en cuanto son de ella susceptibles, de los dogmas revelados. No busquemos el servicio de criadas independientes y antojadizas que pueden comprometer el orden y la paz de nuestra morada.

III

CRITICA DEL IRENISMO

1. El irenismo y la Sagrada Escritura

La paz es una de las expresiones que con más frecuencia recurren en la Sagrada Escritura, que la considera como un don de Dios y el mejor premio por los servicios prestados al Señor. El espíritu de paz es nota característica del Cristianismo y su deseo forma parte de las aspiraciones del discípulo del divino Maestro. La paz que ofrece el Cristianismo debe abarcar ante todo las relaciones con Dios, pero ha de extenderse también no sólo a las relaciones sociales, sino a la vida entera incluso a la de la inteligencia por lo cual recomienda el Apóstol San Pablo que conservemos la paz en nuestra fe "Repleat vos omni gaudio, et pace in credendo" y nos aconseja "quae pacis sunt sectemur et quae aedificationis sunt in invicem custodiamus", pero añade "ut unanimes uno ore honorificetis Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi" (41).

Hemos de buscar la paz y la concordia, más este anhelo debemos subordinarlo plenamente a la unidad de la fe no tratando de acomodarlo a la vana sabiduría de los hombres. "Fides vestra non sit in sapientia hominum sed in virtute Dei" (42).

Para mantener la unidad de la fe hemos de estar prontos a rechazar aunque sea a un ángel del Cielo que viniera a contradecirnos, más, ante todo, hemos de tener cuidado de que nadie nos engañe "per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum" (43). Diríase que el Apóstol tenía en vista a nuestros irenistas que tratan de conturbar nuestra fe con varias consideraciones filosóficas, inspiradas en la convivencia humana de nuestro tiempo.

Por lo que se refiere a los disidentes que se apartaron de la Iglesia no estará de más que tengamos también en cuenta la recomendación del Apóstol "Rogo autem vos fratres, ut observetis eos qui disensiones et ofendicula, praeter doctrinam quam vos didicistis faciunt et declinate ab illis" (44).

---

(41) Rom., 15, 13; 14, 19; 15, 6.
(42) I Cor., 2, 5.
(43) Col., 2, 8.
(44) Rom., 16, 17.

Y el mismo Apóstol de la caridad nos recuerda que en el terreno doctrinal sobran los compromisos y componendas. "Si quis venerit ad vos et hanc doctrinam non affert... nec ave ei dixeritis" (45).

La fe es ante todo un sacrificio de nuestra inteligencia "in captivitatem redigentes intellectum nostrum in obsequium Xti" (46).

2. La obligación de la intransigencia doctrinal

Del análisis mismo del acto de la fe podemos deducir la actitud de intransigencia doctrinal que tiene que ser la característica del Catolicismo en cuanto fe verdadera. Si conforme a la Definición del Vaticano tenemos que "Fidem... virtutem esse supernaturalem, qua, Deo aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rei veritatem... sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest" (47), ante la Revelación divina la mente humana no tiene que hacer otra cosa sino acatar y aceptar con sencillez la verdad revelada, con la misma sencillez con que acepta el niño el testimonio de su maestro.

Para el protestante el libre examen es el medio connatural para la aceptación de la fe y, por consiguiente, se cree con derecho, si no a discutir la palabra divina, sí a determinar su sentido. Mas para un católico no hay más norma de aplicación de la verdad revelada que la autoridad de la Iglesia, única comisionada por Dios para determinar el sentido de la Escritura. De aquí que para nosotros católicos el sentido de la fe no puede ser otro que el que la Iglesia nos propone con su autoridad infalible. Al teólogo no le queda otro camino que el de recibir el testimonio de la Iglesia y explicarlo, bajo su dirección en consonancia con el Depósito de la Revelación. Una vez asegurado del contenido de la fe tiene que ser intransigente y no admitir nada que pueda ponerle en peligro. Si Dios habla—y nos consta ciertamente que Dios ha hablado no cuando leemos la Escritura o cuando atendemos a la Tradición, sino cuando las examinamos a través del testimonio de la Iglesia—, debemos aceptar su palabra sin vacilaciones de ninguna clase, como procedente de la verdad eterna, y para ello hemos de seguir con entera fidelidad y en espíritu de sencillez las enseñanzas de la Iglesia. O creemos o no creemos y si creemos debemos creer con todas las consecuencias que la fe entraña, aceptando que Dios asiste al Romano Pontífice en la Misión

(45) 2 Joh., v. 10.
(46) 2 Cor., 10, 5.
(47) *Constitutio de fide catholica*, cap. 3 *De fide*. D. 1789.

de proponer a la Iglesia el Depósito de la Revelación, proposición que tiene un valor tan absoluto como la misma autoridad divina de donde procede.

Como hemos podido observar la posición irénica constituye un serio peligro para la fe del mismo creyente, ya que presupone, por lo menos falta de sencillez en su aceptación. Se discute y se minimiza el contenido de las proposiciones de la Iglesia y se trata de darles el menor alcance posible. Sobre todo, se tiene poca cuenta y aun se desprecia la autoridad de la Iglesia, ya que las únicas enseñanzas que hay que lanzar por la borda, la única verdad anticuada, es la que se ha sostenido, con el apoyo de ese Magisterio Eclesiástico al que Xto. prometió su asistencia. Una de dos, o no es verdadera la Iglesia Católica, o sus enseñanzas en todas sus manifestaciones tanto a través del Magisterio solemne como en las manifestaciones ordinarias de su prerrogativa docente, tienen que tener mayor garantía de verdad que cualesquiera otras enseñanzas humanas, en el ámbito de su misión.

Y ahora resulta que el protestantismo, cuya esencia está constituída en el apartamiento del Magisterio Eclesiástico, habría sido más fiel a la verdad y a la Revelación y sus enseñanzas más adaptables que las del catolicismo cuyo deber fundamental sería volver a las fuentes para renovarse, dejando a un lado, o por lo menos en segundo término, el Magisterio de la Iglesia.

"Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sunt, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilandum dogma catholicum et placita dissidentium" (48).

Así volveríamos a encontrarnos con los disidentes por el mero hecho de despojar el dogma de los elementos extrínsecos que se le han agregado y no han podido proceder más que del influjo del Magisterio de la Iglesia, o por lo menos con el consentimiento de su pasividad ante las doctrinas teológicas.

Además de estos inconvenientes que la postura irénica mal entendida tiene para el creyente, redunda en perjuicio del mismo presunto catecúmeno. Atender demasiado a las dificultades de orden ideológico que pueda ofrecer es olvidarse de que la conversión es, ante todo, obra de la gracia y que sólo Dios puede mover el entendimiento y la voluntad del hombre para abrazar la fe. Es olvidarse también de que fe consiste

(48) A. A. S., 42 (1950), 565.

substancialmente en aquel "captivantes intellectum" a que hace un momento aludíamos. Si el que se acerca a la Iglesia no tiene la inteligencia preparada para aceptar, no sólo lo que Dios afirma, sino en concreto todo lo que la Iglesia como depositaria de la Revelación, no puede llegar a la posesión de la fe. Lo demás es tratar el acto de fe como un acto puramente psicológico y humano y esforzarse en preparar la inteligencia de tal forma que no ofrezca ninguna dificultad para aceptar con asentimiento humano el contenido de la fe. El tratar de ocultar la fe, no proponiendo cuanto es preciso aceptar porque se prevé dificultades, es lisa y llanamente un engaño y no puede tener otro efecto que producir un error irreparable en la inteligencia que se pretende ganar para la fe y en definitiva poner un obstáculo a la conversión verdadera.

Tiene que ser terrible para una inteligencia que ha recorrido todos los caminos en busca de la verdad y que, después de amargos desengaños, busca un punto de apoyo arrimándose a la doctrina infalible de la Iglesia encontrarse con un teólogo, que precisamente se empeña en encontrar amparo en esas vanas filosofías y sólo a través de ellas pretende dar razón de su fe. ¿No será esto causa de un amargo desconsuelo intelectual? La inteligencia fatigada, desengañada en la búsqueda de la verdad nada encuentra más aceptable que una autoridad y una verdad infalibles que puede ser aceptada sin regateos y no después de un fatigoso proceso intelectual que tantas veces ha comprobado ser endeble en sus conclusiones.

3. La infalibilidad de la Iglesia

La Iglesia no tiene que plegarse ante nada ni ante nadie, porque sus afirmaciones las hace en nombre de Cristo, Verdad Eterna, "ubi Ecclesia ibi Christus". Se sabe en posesión de la verdad y sabe que esa verdad no es suya, sino de Xto. que se la ha confiado como a depositaria. Al no transigir en lo más mínimo en el terreno doctrinal no hace sino guardar fidelidad a su divino Esposo. Precisamente porque la verdad no es absoluta, porque cambian o pueden cambiar las formas del pensamiento humano se hace del todo necesario que la Iglesia tenga la asistencia divina, para poder ofrecerla a los hombres en las particulares circunstancias de tiempo y de lugar en que puedan encontrarse.

CONCLUSION

SENTIDO ORTODOXO DEL "IRENISMO" Y DEL "ECUMENISMO"

La Iglesia no puede aceptar un "irenismo" que tenga como base el desconocimiento de la verdad fundamentalísima de que en la Iglesia Católica, a través del Primado, está el único principio de la unidad cristiana, que sólo en la aceptación íntegra y sincera de sus enseñanzas y directivas puede realizarse. Por ello, no puede participar en esa corriente, que hoy día se deja sentir en las iglesias separadas, hacia la unidad de todos los cristianos porque ya ella tiene la unidad como elemento de su constitución íntima. Ni puede colocarse en un plano de igualdad que las otras iglesias, que no son otra cosa en realidad—por mucho que se extienda la noción de alma de la Iglesia—, sino desgarrones de su manto, miembros desgajados del Cuerpo Místico de Xto. a quienes sólo de una manera extraordinaria y por vía de excepción puede llegar al influjo sobrenatural de la gracia que normalmente se comunica a través de los Sacramentos de que es una legítima depositaria de la Iglesia Católica.

Pero la Iglesia no puede contemplar impasible los desgarrones de sus vestiduras ni dejar de sentir la ausencia de esos miembros que debían pertenecerle de derecho. Por ello, con su renovada insistencia manifiesta a través de los documentos pontificios el anhelo irresistible de atraerse a los herejes y a los infieles y como en el discurso de la apertura del año santo de 1950 decía el Papa:

"¿Por qué todavía separaciones y cismas? ¿Para cuándo la unión concorde de todas las fuerzas del espíritu y del amor? Si otras veces ha partido de la Sede Apostólica la invitación a la unidad hoy la repetimos Nos más ardiente y paterna, empujados como nos sentimos por las invocaciones y súplicas de tantos y tantos creyentes desparramados por el mundo entero, quienes después de los trágicos y luctuosos sucesos, vuelvan a esta Sede sus ojos como a una áncora de salvación del género humano."

Y en la "instructio" que arriba comentábamos reconoce que, aunque no participe ni pueda participar en los Congresos del Movimiento Ecuménico por las razones arriba indicadas no deja de interesarse muchísimo—"intensissimis studiis prosequi assiduisque ad Deum praecibus fovere"—, por todos los esfuerzos realizados en pro de la Unión. La Santa Sede reconoce y da, por ello, gracias rendidas a Dios, para que diversas circunstancias externas y, sobre todo, la gracia del Espíritu Santo, está trabajando en el alma de nuestros hermanos separados y el

hecho constituye para Ella lo mismo que para todos sus hijos una causa de verdadera alegría. Por consiguiente, no duda en aprobar—nequeunt non satis probari et promoveri—cuanto en este sentido se promueve y ordena que Sacerdotes especializados se encarguen de preparar a quienes sientan anhelos de volver a la Iglesia verdadera. Sin embargo, esto no implica la aceptación del Movimiento Ecuménico que sólo remotísimamente puede considerarse como un movimiento de retorno ya que, como hemos visto, obedece más bien a las características doctrinales, del protestantismo y no busca la unión como una exigencia del dogma cristiano, sino más bien como exigencia de las actuales circunstancias del mundo, excluyendo positivamente la idea de aceptar el Primado como base de dicha unidad.

Por lo demás, el Pontífice, al exponer el concepto de irenismo, reconoce implícitamente que fuera del terreno estrictamente religioso, es lícito trabajar en común, por ejemplo "ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum" y lo mismo había que decir de cualquiera otra colaboración que tuviese como finalidad la consecución de algún bien evidente y que no implicase el reconocimiento de la herejía en cuanto tal.

Para promover la unión de todos los cristianos se sirve la Iglesia particularmente del Apostolado de la Oración, consciente de que la gracia de la conversión procede, en definitiva, del Padre de las luces ya que como decía Xto. "nemo venit ad me sisi Pater qui misit me traxerit eum" (49).

La Iglesia Católica ha aceptado en este sentido incluso iniciativas que partían del campo protestante, como en el caso del Octavario por la Unión de las Iglesias y tiene señalado el día 6 de junio para rogar por el Oriente cristiano. Admite también, aunque por la vía de excepción, la discusión teológica con el fin de convencer a los herejes de su error como única finalidad y ateniéndose a las normas restrictivas dictadas para estos casos y que obedecen al sentido más elemental de prudendia.

Por lo que se refiere al "Irenismo" en sus relaciones con las modernas corrientes del pensamiento, admite la Encíclica que el método de la Teología puede adaptarse a la mentalidad moderna y exponerse de tal manera que pueda ser comprendida por los hombres de hoy.

"Quodsi iidem nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis conditionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius acommodandas, nulla fere esset causa timendi" (50).

---

(49) A. A. S., 42 (1950), 564.
(50) Joh., 6, 44.

Reconoce también el Pontífice la necesidad de volver a las fuentes de la teología.

"Verum quoque est, theologis semper redeudum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae in vivo Magisterio docentur, in Sacriis Litteris et in divina "Traditione", sive explicite sive implicite inveniantur. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt: dum contra speculatio, qui ulteriorem Sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus sterilis evadit" (51).

Pero esto debe tener como finalidad principal el demostrar teológicamente la conformidad entre el Magisterio vivo y las fuentes de la Revelación, teniendo siempre en cuenta que esto debe hacerse tomando las definiciones de la Iglesia: "eo ipso sensu, quo, ab Ecclesia definita est".

Ha de cuidarse también el teólogo de explicar las fórmulas técnicas de la teología y del lenguaje eclesiástico *traduciéndolas* al lenguaje moderno y *explicándolas* a los no eclesiásticos para quienes pudiera quedar oscuro su sentido.

"Quod si opus fuerit arduum non contingent ut experientia et usu demonstrat, laicis hominibus, in hodierni sermonis perspicuitatem vertere et ampliori verborum giro explicare formulas ut aiunt tecnicas, quae eius disciplinae imperitis obscura esse consueverunt" (52).

Aconseja también una adaptación a los gustos modernos en la selección de las cuestiones, en el modo de argumentar y hasta en el estilo de la exposición, de tal manera que las cuestiones teológicas se transformen en cuestiones que interesa vitalmente a los hombres de hoy.

Insuper suae aetatis hominibus sive ore sive scripto debent ita loqui ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo infertur, ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in dicendi quoque genere deligendo oporteat saeculi ingenio et propensioni sapienter orationem suam acommodare" (53).

Pero todas estas adaptaciones de la teología a la mentalidad moderna, deben hacerse de tal manera que no se le pervierta el sentido de la fe. Podemos y debemos aun aprovechar para la exposición teológica cuantos

(51) Joh., pág. 568.
(52) *Allocutio ad Patres Delegatos ad Capitulum Generale Ordinis Fratrum Praedicatorum.* A. A. S., 38 (1946), 338.
(53) *Allocutio ad Patres Societatis Jesu in XXIX Congregatione Generali electores.* A. A. S., 38 (1946), 384.

elementos aprovechables encontraremos en las modernas corrientes del pensamiento filosófico, podemos siempre que ello sea posible, cristianizar los términos corrientes a los sistemas modernos y hacerlos servir a la exposición de nuestra fe, pero siempre teniendo delante de los ojos, el Magisterio de la Iglesia y considerar como una gloria la sumisión de nuestra inteligencia a cuantas normas doctrinales de él emanaren.

Podrá ser un ideal a conseguir el que la Teología Católica no suene con un sonido vacío y extraño a los oídos modernos, pero es un peligro evidente que tenemos que evitar el que no aparezca nuestra posición como teólogos, como una marcha atrás, un recular en el camino de la verdad enseñados por aquellos precisamente que habían perdido el contacto con la verdad absoluta.

BERNARDO MONSEGU, C. P.
Convento de S. Juan y Pablo. - Roma.

COMO SE VA DEL MENOSPRECIO DE LA ESCOLASTICA AL RELATIVISMO DOGMATICO EN ALGUNOS TEOLOGOS

"Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad "relativismum" dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere."

(Enc. *Humani generis*, AAS, 42 (1950) 566.)

SUMARIO

1. Breve incursión por el campo de la nueva teología.

   Un amor excesivamente platónico a la escolástica. — Consignas y actitudes peligrosas. — El flaco de algunos autores católicos. — A propósito de la conceptualización de la fe. — Explicando esa actitud.

2. Filosofía perenne y verdad permanente.

   En la entraña del problema. — El mínimo absolutamente indispensable para no caer en un relativismo reprobable.

3. La metafísica del concepto y la metafísica de la verdad en oposición al relativismo sistemático.

   La metafísica del concepto. — Concepto metafísico de la verdad. — Contra el relativismo.

4. Epílogo y guión.

   El único relativismo admisible. — Conciencia sí, pero también inteligencia y ciencia. — Afirmaciones peligrosas. — Tradición y modernidad.

I

BREVE INCURSION POR EL CAMPO DE LA TEOLOGIA NUEVA

UN AMOR EXCESIVAMENTE PLATONICO A LA ESCOLASTICA

CUANDO uno observa atentamente la trayectoria descrita por el pensamiento teológico de ciertos autores católicos, en relación con la escolástica, nota enseguida, a poco que sepa leer entre líneas, una deficiencia psicológica, que perjudica notablemente a la causa del escolasticismo que dicen profesar, al impedirles la plena asimilación del mismo, debido a ese óbice psicológico que, para realizar esa plena integración de la verdad escolástica, ponen quienes al escolasticismo imputan, en orden a la asimilación plenaria de la verdad en general, la misma deficiencia en que ellos incurren frente a la verdad de la Escuela.

Quiero decir sencillamente, que si tienen razón los que en teoría proclaman la necesidad de acercarse a la verdad con la inteligencia y con el corazón, a fin de entenderla plena y debidamente, no la tienen ya cuando prácticamente, ellos, al estudiar el tomismo o escolasticismo en general, deshacen esa síntesis psicológica que el estudio de la verdad reclama. Hay escolásticos que hacen realmente desconfiar de su profesión, porque es el suyo un escolasticismo demasiado platónico; no van tras la doctrina de la Escuela con todo el alma, sino dominado el corazón por una secreta simpatía hacia aquello que saben en más o menos abierto contraste con la doctrina que profesan.

Y esto ha perjudicado notablemente no sólo a la causa del escolasticismo como doctrina oficial de la Iglesia, podríamos decir, sino también de la misma verdad en general y hasta de los mismos que de ese vicio

adolecieron, pues por él vinieron a crearse una situación comprometida, al menos materialmente, frente a la eterna verdad, la perenne verdad que la Iglesia cree que contiene el escolasticismo, como filosofía y como teología.

"Hay en el tomismo—decía Pío XI a todos los estudiantes universitarios católicos, en un famoso discurso pronunciado en febrero de 1927—, una especie de Evangelio natural, si se nos permite la expresión, que constituye un fundamento incomparablemente sólido para toda construcción científica, puesto que la característica del tomismo es la de ser ante todo objetivo; no son las suyas construcciones o elucubraciones puramente abstractas del espíritu, sino que son construcciones de un espíritu que está atento a captar lo que la realidad le ofrece... Para que la doctrina tomística venga a perder su valor, menester sería que también la realidad de las cosas perdiese su valor" (1).

Afirmación esta con la que el Papa de la Encíclica *Studiorum Ducem*, al igual que antes el Papa de la *Aeterni Patris* y ahora el de la *Humani generis*, han salido al paso de toda tentativa imprudente por sustraerse a la doctrina de la escuela, juzgando superada su verdad o menos adecuada para los tiempos nuevos. Que así pensaran los fautores del subjetivismo o relativismo de toda verdad, nada de extraño. Pero que así lo hayan creído algunos de los nuestros, ha sido temerario, porque es cosa clara "huiusmodi non tantum ducere ad relativismum dogmaticum quem vocant, sed illum iam reapse continere" (2).

Y esto ha sucedido precisamente, debido en no pequeña parte, a esa falta apuntada de adhesión psicológica integral, intelectiva y afectiva, a la verdad perenne de que es portador el escolasticismo. Muchos teólogos católicos no han estado con toda el alma al lado del escolasticismo, por eso no lograron hacer revivir esa doctrina en su alma y se dejaron escapar el verdadero espíritu escolástico por entre los resquicios que dejaban abiertos sus aficiones a otras doctrinas tentadoras.

Aquel gran metafísico que fué indudablemente el P. A. Horváth, O. P., hacía notar con innegable acierto que nuestra alma, para que pueda con pie seguro progresar en el conocimiento de una realidad según todas sus dimensiones y conexiones objetivas, a las que debe liberar dentro de sí misma de todo error o capricho subjetivo, necesita asimilársela en su plenitud ontológica con plenitud también psicológica. Mediante este proceso de asimilación, largo y doloroso a veces, el alma misma de la realidad, digámoslo así, revive y se actualiza también en nuestro espíritu con plenitud fecunda:

(1) "Studium", febr. 1947.
(2) AAS. 42 (1950) 566.

"Anima (ontologice acepta) similis fit realitati, quam no solum materialiter (quoad singula obiecta), sed et formaliter (quoad connexiones causales et relationes necessarias obiectorum) in se portat... Animam igitur alicuius scientiae vel artis sic acquirimus per assimilationem et anima diversis partibus realitatis, praesertim vero toti realitati per universalem synthesim mentalem assimilata dicitur psychologice et quoad conscium ordinem evolvi et augeri, immutata omnino in se remanens, ut forma corporis, ut principium essendi et operandi hominis" (3).

De manera—que añade—no basta, para llegar a esta plenitud o preñez cultural de nuestro espíritu frente a una realidad, una asimilación puramente intelectiva, sino que debe cooperar también nuestra voluntad, por el amor a esa misma realidad. El equilibrio vital y el equilibrio cultural humano, reclaman esta integración intelectivo-afectiva, para que nuestra conciencia de la realidad sea exacta y plenamente humana. El hombre culturalmente íntegro *nonnisi ex aequali cultura intellectus et affectus exsurgere potest.* Y esto es verdad en el orden práctico y en el especulativo. Como el mercader progresa en sus negocios con prudencia intelectiva e intención afectiva a lo que está, así el intelectual necesita mucho amor a la verdad para que a su entendimiento no se le escape. Esta intervención afectiva, aun en cosas puramente especulativas, ayuda grandemente a una mayor penetración intelectual en el alma de la realidad, estimulando el trabajo del cerebro y disponiendo mejor la mente para adueñarse y asimilarse la verdad, depurándola del error, según doctrina de Santo Tomás, que escribe en la Suma:

Voluntas per amorem veritatis dicitur rectificari id est iustificari et adaequari suo obiecto et intellectui, ex isto amore procedunt actus iusti et homo ipse fit iustus: in ordine naturali per amorem veri simpliciter, in ordine supernaturali per amorem veritatis primae in se (4).

A propósito de las cuales dice el P. Horváth, que así es como resulta el amor antídoto del error: "affectus revera optimum remedium erroris necnon principium veritatis repraesentat" (5). Con él se crea la mentalidad adecuada al caso, que favorece la expresión cabal de la verdad mediante su asimilación psicológica, lo mismo que decimos del actor en la escena que estuvo insuperable cuando se asimiló o se identificó con el alma del personaje representado.

---

(3) "Angelicum" 6 (1929) 132.
(4) II-II, q. 175, a. 7, et q. 180, a. 1.
(5) 1. c. en nota 3.

Y esta mentalidad escolástica, que es fruto también del amor a la doctrina de la escuela, no ha estado siempre presente en todos los cultivadores de la misma, como se ha visto por los efectos y lo revelan las palabras del Pontífice.

CONSIGNAS Y ACTITUDES PELIGROSAS

Hay que sacar a la teología esa rígida enclaustración conceptual, que la hace infecunda para la vida y sin intervención en la buena marcha de la sociedad. No debe respirar sólo aire de biblioteca y andar tocada con la cogulla monacal. Debe salir al aire libre y dejarse querer de quienes en vez de hábito o sotana visten frac y pantalón. Hay que abonar el campo de la especulación teológica con la aportación de las ciencias de la vida y de la naturaleza; junto al silogismo el dato positivo. Razón, historia, vida, revelación, todo esto hay que ponerlo al servicio de la teología y a todo ello debe servir a su vez la teología.

Estos son los gritos o consignas más o menos aparentes puestos de moda por la *nueva teología*. Recogerlos y proferirlos parecía inocente y de buen tono en quien presumía de moderno. De suyo no creemos tengan nada de reprochable. Pero al quemar esa pólvora tenemos que confesar— y la encíclica *Humani generis* autoriza ya la confesión—, que algunos se quemaron las manos exponiendo a peligro de hacer arder la cosecha sólida de una tradición teológica de siglos, con el flirteo imprudente o apasionamiento excesivo por las novedades y el culto a la ciencia, sin cuidarse de las directrices impartidas por el Magisterio eclesiástico.

Cuanto más cálida emoción adhesiva despertaba en el ánimo de algunos autores católicos, el entusiasmo o simplemente el estudio de las más avanzadas y modernas corrientes filosóficas del pensamiento católico, otro tanto se veía decrecer en ellos el apego y la afición al estudio de la más oficial y corriente tradición filosófica dentro de la Iglesia católica, a saber, la filosofía y la teología escolástica. De ahí los duros calificativos prodigados a la escolástica por autores formados inicialmente en ella. A juicio del P. Montcheuil, por ejemplo, esa teología vive en la luna, pues "estereotipando las más ricas y más actuales verdades, nos da la impresión de lo ausente y de lo irreal". Y el P. Danielou completaba este pensamiento, en su conocido artículo: *Les orientations présentes de la pensée religieuse* (6), diciendo que el abstractismo escolástico era

(6) "Etudes", avril 1946.

el gran modificador de la teología católica. Y todavía dijeron más los padres dominicos Chenu y Charlier en sus respectivos libros, retirados por el Indice y de todos conocidos (7). Con frases no menos despectivas vinieron a expresarse los padres Bouillard, de Lubac y Monseñor De Solages.

Del desprecio o falta de reverencia a la teología oficial de la Iglesia, se estaba en mucho peligro de caer también en falta de respeto y reverencia, debida a la autoridad que tal teología oficialmente patrocinaba. De hecho en los fautores de la nueva teología cabe advertir, por lo menos, un deliberado silencio o un excesivo olvido de la voz del Magisterio eclesiástico, que si no es irreverencia o desestima, mucho se lo parece. Y el Papa hace un lamento sobre esto en la Encíclica, donde dice:

"Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant" (8).

Y más expresamente todavía:

"Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat" (9).

De modo que Monseñor Parente, autorizada voz en el asunto, ha podido escribir que este viene a ser el tema fundamental de la Encíclica: "Nell'ambito del Cattolicessimo l'Enciclica é un forte richiamo al Magistero vivo, custode e interprete infallibile, per volontá di Cristo, della divina rivelazione" (10).

En el orden puramente filosófico o científico, este desprecio a la escolástica se iba traduciendo en una postura mental, que dificultaba grandemente la inteligencia exacta del dogma católico, tal como el Magisterio Eclesiástico venía entendiéndolo. Y es que como el mismo Papa dice, no puede la razón penetrar debidamente en la inteligencia del dato

---

(7) Cf.: *Une école de théologie,* Le Saulchoir, 1937 y *Essai sur le problème théologique,* Thuillies Ramgal, 1938.
(8) AAS, 42 (1950) 564.
(9) Ibíd. 567.
(10) "Euntes Docete", 4 (1951) 43.

revelado o el dogma definido si no es cultivada debidamente, o sea si no tiene en cuenta y se sirve del patrimonio filosófico elaborado por los grandes doctores católicos y autorizado por el mismo Magisterio Eclesiástico. Lo que quiere decir, que es facilísimo desbarrar dogmáticamente cuando no se razona escolásticamente. Las palabras del Pontífice son estas:

"Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iandudum extat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae "revelationis" trutinam revocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita et recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis—ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem" (11).

Y en esta postura, pendiente fácil al relativismo dogmático, vinieron a colocarse algunos católicos, que fueron por ello criticados, tales como los padres Bouillard, Lubac, Danielou, Le Blond.

EL FLACO DE ALGUNOS AUTORES CATOLICOS

Según el P. Garrigou-Lagrange (12) hay en los más modernos representantes del pensamiento teológico contemporáneo una desestimación más o menos patente de la verdad en cuanto algo puramente especulativo y por ende del método escolástico demasiado racionalizador y escolaresco.

Y la raíz, no muy remota, de semejante criterio la descubre en la influencia de la filosofía de la acción patrocinada por Blondel, según el cual "a la abstracta y quimérica adecuación especulativa de la cosa y el entendimiento se sustituye la investigación metódica de derecho, la adecuación real de la mente y de la vida" (13). La verdad es, por lo tanto, la conformidad del entendimiento con las exigencias de la vida y de la acción, que cambian constantemente. De forma que, como escribe

(11) AAS, 42 (1950) 571-72.
(12) "Angelicum" 24 (1947) 124-139.
(13) "Annales de Philosophie Chrétienne", 15 jun. (1906), 235.

Blondel en una de sus obras (14), no hay evidencia intelectual, ni siquiera la de los primeros principios, que se nos imponga con absoluta certeza, espontánea e infaliblemente exigiendo nuestra adhesión. Libres son los juicios como lo son los actos de la voluntad.

Semejante doctrina es difícil compaginarla con las terminantes palabras con que el S. Oficio condenara el primero de diciembre de 1924, doce proposiciones sacadas de la filosofía de la acción: "Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo" (15), y "dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi" (16).

Esta definición de la verdad en función de acción y no de ser, de vida y no de inteligibilidad, como condición a una filosofía, puede condicionar también una teología en cuanto consideración humana y filosófica del dogma.

Por eso, quienes creen que la verdad se mantiene por sí misma independientemente de la acción y de la vida, como conformidad del entendimiento con la realidad y sus leyes inmutables, no pueden hacer teología como si ella fuera simplemente una cuestión de adaptación a las circunstancias actuales del hombre, o de la inteligencia de su desarrollo histórico, sin valor objetivo independiente del sujeto que cree o conoce, contingente y mudable como es el individuo humano, relativo como es todo lo histórico.

En su afán por adaptar la investigación teológica al curso de la filosofía moderna, haciéndose cargo de los problemas que ésta levanta, se ha dado a las expresiones demasiada violencia. Se ha concedido quizás demasiado a una filosofía que se quiere ganar para Cristo, pero sin imponerla excesivas renuncias.

Así, cuando se ha tratado de sustituir la clásica definición de la verdad, como *adaequatio rei et intellectus* por la de *adaequatio realis mentis et vitae*, se ha asentado una afirmación que pone en peligro la estabilidad de las definiciones dogmáticas, que afirman la verdad absoluta e inmutable por encima de toda contingencia histórica y la evolución continua de la vida humana.

También resulta excesiva la concesión hecha al existencialismo de llevar la filosofía al campo de las existencias concretas con preferencia al de la realidad de las esencias o de la inteligibilidad pura.

(14) *L'étre et les étres,* 1935, p. 415.
(15) D. 2058.
(16) D. 2026.

Con Bergsón, aunque no aceptando su filosofía evidentemente, un teólogo católico (17) llegó a escribir que "no hay, desde el punto de vista cristiano, motivo alguno de sospecha contra una filosofía que pone, para asegurarnos, la posesión espiritual del ser, otra cosa que no es la inteligencia".

El antirracionalismo bergsoniano puede modificarse en sentido católico diciendo: "La inteligencia es impotente para asir la realidad, porque, en el fondo, ésta es amor y no se deja de poseer sino por amor" (pág. 269). Cualquiera ve que este empeño por adaptar el bergsonismo al catolicismo, puede llevar a desviaciones fatales, si la adaptación se intenta a base de renunciar a postulados fundamentales de la filosofía clásica. Y si no es sobre esta base, entonces ya no es propiamente el bergsonismo el que se adapta, porque para adaptarlo hay que comenzar por barrenar sus principios fundamentales, sobre todo el del relativismo de nuestra idea y imbecilidad de nuestra inteligencia para aprehender la realidad sin falsearla.

Lo mismo con Bergsón que con Kant y con Heidegger nuestro buen deseo no puede llegar a tanto que haga compatibles dos cosas contradictorias. Y lo que está en la base de estos sistemas, no sólo es distinto de lo que acepta la filosofía cristiana, sino que es opuesto y le está en contradicción. Hay algo más que diferencias de punto de vista en las sistematizaciones filosóficas. La verdad no es más que una, y la afirmación y la negación de lo mismo no puede compaginarse.

El filósofo italiano Castelli ha querido también intentar una conceptualización católica con aire existencialista. Le gustaría un existencialismo católico. En esto sigue las huellas de G. Marcel, en su libro "Journal Metaphisique".

No sólo sostiene que en el acercamiento católico al existencialismo se implicita una vuelta a la tradición primitiva, particularmente de un Agustín, con su filosofía tan llena de vida, personalismo y amor, sino que afirma la necesidad de estos métodos modernos para llegar a un conocimiento plenario y eficaz de la realidad. La demostración no es el solo camino para llegar a la verdad. Suyas son estas palabras: "Las teorías que construímos, pueden ser lógicamente justas, pero no sabemos si son verdaderas. Para ser verdaderas deben ser vividas, decididas en un instante, pero actuadas en la acción que se renueva continuamente" (18). Concede a la voluntad una intervención en el conocer que le acerca también a Blondel.

---

(17) YVES DE MONTCHEUIL, *Mélanges Théologiques,* París 1946, pág. 266.
(18) *Pensieri e giornale.* Diario íntimo. Roma 1945, pág. 161.

Nosotros no negamos esa intervención, pero más que al acto lógico del conocimiento la referimos al acto psicológico del conocer.

A PROPOSITO DE LA CONCEPTUALIZACION DE LA FE

No es lo mismo tener fe que conocimiento científico de la fe. Lo primero se llama sencillamente creencia. Lo segundo se dice teología. Y aun cuando fe y teología se ayuden mutuamente, la teología no es necesaria para que uno tenga fe. Cuando uno predica la palabra de Dios, no hace propiamente ciencia. La fe no necesita para afirmarse de ningún sistema teológico. Pero la teología sí que necesita de una conceptualización filosófica. Y si una conceptualización determinada hace imposible la verdad natural, no vale para explicar y hacernos inteligible la verdad revelada, y debemos por lo mismo repudiarla.

Los conceptos de una filosofía pueden tener un valor permanente para todos los tiempos y, sin embargo, ser susceptibles de perfeccionamiento en su expresión oral. Las fórmulas pueden variar, pero hay conceptos que no pueden alterarse sin alterar la verdad. Por consiguiente, deben permanecer inmutables, como la verdad misma que expresan. Lo pide así la unidad específica del espíritu humano. Si actualizar la verdad quiere decir hacerla comprensible, vaciándola en términos acomodados al hombre actual, nada de inconveniente hay en ello. Pero ello es compatible con la permanencia eterna de un sistema.

El P. Garrigou-Lagrange, en su artículo *La nouvelle théologie oú va-t-elle?*, publicado en "Angelicum" (1946) fasc. 3-4, atribuía al LUBAC, la opinión de que para éste la verdad ya no es "adaequatio rei et intellectus", sino "conformitas mentis et vitae". Concepción según la cual la verdad ya no sería inmutable, sino continuamente mudable, como querían los modernistas condenados por Pío X.

El P. Bouillart, contestándole en Recherches de Science Religieuse (1948) N. 2, niega haber afirmado jamás que la verdad no fuese ya adecuación de realidad y entendimiento, y que fuese eternamente mudable.

Y de un modo positivo afirma, concretando su pensamiento, lo que escribió en su libro *Conversion et Grace*, pág. 221, a saber, que la contingencia de las representaciones intelectuales no debe entenderse ni extenderse a aquellas afirmaciones absolutas establecidas por la Iglesia o contenidas en la Escritura o la Tradición, como tampoco a los primeros principios y verdades adquiridas, necesarios para pensar el dogma. "Nosotros oponemos este acervo de invariantes, a lo que hay de contin-

gente en las concepciones teológicas... Cuando (las concepciones contingentes) cambian, las nuevas concepciones *contienen las mismas relaciones absolutas, las mismas afirmaciones eternas.*"

Y después de ratificar en el artículo citado la doctrina de su libro, acerca de la mutabilidad y contingencia de ciertas nociones, sin que ello afecte a la verdad permanente e inmutable que con ellas se formula, añade expresamente: "Yo he procurado siempre poner de relieve la permanencia de la verdad divina, a pesar de la contingencia de *ciertas* nociones *técnicas* de que se valieron los teólogos para expresarla." Y citando frases de su libro *Conversión et Grace*... continúa: "La historia, sin embargo, no *lleva al relativismo*. Ella nos permite dar con *algo absoluto* en el seno de la evolución teológica. No un absoluto de representación, pero sí de afirmación. Si las nociones, los métodos, los sistemas cambian con el tiempo, *las afirmaciones que contienen permanecen,* siquiera expresándose en otras categorías. Y son precisamente ellas las que, *para conservar su sentido,* en una nueva visión intelectual, exigen nociones, métodos y sistemas nuevos en consonancia con esa nueva visión" (19).

Dejando a salvo la rectitud de intenciones y la fidelidad dogmática de quienes filosóficamente hablando afirman que es posible mantener esencialmente inmutable una verdad, cambiando esencialmente los conceptos o nociones de que nos valemos para expresarla, porque "la verdad reside en el juicio y no en el concepto" y "los Concilios no sancionan nociones, sino proposiciones" (20), digamos por qué nos parece que esta posición no es sostenible, sin un relativismo peligroso.

EXPLICANDO UNA ACTITUD

La postura es hija ante todo, según nuestro humilde parecer, de esa falta de devoción o entrega total, de mente y corazón, a que también la verdad escolástica tiene derecho para ser entendida y dirigida convenientemente.

Yo comprendo perfectamente que surja en el ánimo un cierto espíritu de rebelión o hastío hacia aquello que tanto y de tal manera se nos quiere hacer sentir que nos prive del sentido de la propia responsabilidad frente a la verdad que debemos aceptar por reflexión y convicción. Cautiva-

(19) "Recherches...", 35 (1948), 253.
(20) Ibidem, pág. 258.

mos con relativa facilidad nuestro entendimiento en las cosas que son de fe. No lo cautivamos, en cambio, sin grande dificultad a una doctrina, por venerable que sea, cuando no nos satisface plenamente desde todos sus puntos de vista. Y, a veces, basta un flaco que veamos en ella para hacernos caer en una como desestima o desamor de la doctrina o sistema en general, a pesar de sus muchas virtudes o puntos fuertes. Si por contera sucede que por fas o por nefas los adictos incondicionales de esa doctrina se aferran a ella de tal manera que la quieran mantener e imponer sin tolerar corrección, reforma o progreso de ninguna clase, entonces acontece facilísimamente que el desamor o desestima más o menos justificados se truequen en rebelión y hasta menosprecio hacia lo que imprudentemente se nos quiso hacer pasar como intangible, incluso en lo que tenía de defectuoso o menos perfecto.

Que algo de esto haya sucedido a través de los tiempos, y más concretamente en este nuestro con respecto a la escolástica, no nos cabe la menor duda. Como en la aurora del Renacimiento el excesivo enclaustramiento conceptual o libresco de los escolásticos motivó una reacción, que fué de la antipatía al odio más encarnizado en quienes de los defectos de la Escuela se valieron para maldecir y echar en olvido las indiscutibles y preponderantes virtudes de la misma Escuela; así modernamente el abuso de la especulación o el intelectualismo exagerado y exclusivista de algunos escolásticos ha ido engendrando gradualmente en el ánimo, incluso de algunos autores católicos, un sentimiento de antipatía hacia una teología con exceso especulativa y con defecto afectiva y positiva.

Y coincidiendo esto con el auge y prevalencia por el mundo de ciertos sistemas filosóficos en contradicción a menudo sustancial con la tradición escolástica, que es sustancialmente perenne y verdadera, sucedió que por ciertos visos de verdad y ciertas virtudes que traían esos sistemas, y que parecía a propósito para llenar el hueco de los defectos de la Escuela, los nuestros se alejaron con exceso del campo escolástico y aventuraron peligrosamente el pie por el campo ajeno.

La metidura de pata (perdónese lo vulgar de la expresión en gracia de su grafismo), por más que sea explicable, disculpable o motivada, no podía estar ni puede estar en ningún caso justificada.

Hay que amar a la madre a pesar de sus defectos, y no se puede por un defecto desconocer muchas virtudes. Y si el defecto es accidental, lo que procede es corregirlo, pero sin arrancar las virtudes. Hablando sin figuras, la teología escolástica, a pesar de sus defectos, defectos imputables por otra parte más que a ella a algunos de sus cultivadores, ha tenido y tiene siempre derecho no sólo a la adhesión intelectiva o de-

masiado platónica con que algunos la honran, sino también afectiva y entusiasta de quienes, por amor a la verdad, tienen el deber de corregir esos defectos, pero sin atentar a sus virtudes, de abonarla y beneficiarla con la contribución aprovechable de otros sistemas o corrientes del pensamiento humano, pero guardándose mucho de no conceder a estos una vitalidad, una sustantividad y una perennidad que no tienen a pesar de sus accidentes de verdad y que sí tiene sustancialmente la escolástica a pesar de sus accidentales defectos.

Y precisamente esto se ha olvidado en un problema que tan de cerca toca a nuestro tema, en el problema del ser y del conocer, tan expuesto a una solución relativista con peligro para la estabilidad dogmática.

II

FILOSOFIA PERENNE Y VERDAD PERMANENTE

EN LA ENTRAÑA DEL PROBLEMA

El problema teológico estriba en acertar a establecer las relaciones exactas que median entre el dato revelado como realidad viva y la expresión conceptual del mismo, ya en forma de juicio, ya de raciocinio.

De la diversa interpretación y valoración que se haga de esas relaciones depende la solución del problema. La ontología del dato revelado y la lógica del dato revelado, he ahí los términos del grave problema que ha de solucionarse respetando los derechos de la fe y no anulando los de la razón, si queremos hacer teología al modo humano, es decir, reconocerla los derechos de verdadera ciencia.

El P. Charlier, por ejemplo, ve el aspecto ontológico del dato revelado en la realidad divina de la gracia y vida divina comunicándosenos por medio de su Iglesia, el conceptual en una simple adhesión de la mente a esa realidad. Pero el progreso dogmático no se hace por pura elaboración conceptual, sino que debe ir condicionado por una cuasi experiencia viva y afectiva del dato revelado en nosotros. La razón no tiene más que seguir esa evolución de la realidad divina en nosotros, observando, estudiando y ensayando fórmulas adecuadas para expresarlo. A cualquiera se le alcanza lo peligroso de semejante teoría. En ella queda puesta en litigio la necesidad absoluta de la verdad por mor de lo relativo que suele ser nuestro conocimiento de ella.

"El Evangelio, como hecho inicial, es por sí mismo extraño a toda filosofía; no busca más que la salvación, es decir, el reino de Dios en las almas, en este mundo y en el otro" (21).

Pero el cristianismo al adquirir conciencia de sí mismo y presentarse como un hecho social, con pretensiones a erigirse en ley de vida, plantea un problema de valores, un problema de verdad, un problema de filosofía. Entre el dato revelado y su sistematización hay una relación. El uno llama la otra, y esta va condicionada por aquel. Como la gracia no niega la naturaleza, así la revelación no niega la razón, ni la doctrina cristiana la filosofía. Por eso, "el dogma católico, que no es una filosofía, contiene, sin embargo, los temas capitales de la filosofía" (22).

Y el gran hecho católico, el que fundamenta y resume todo el catolicismo el que unifica y sistematiza la filosofía cristiana, es el hecho de la Encarnación. En el principio era el Verbo, el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.

La formulación hecha por la Iglesia del dato revelado puede ser más o menos perfecta, y hay un progreso perfectivo en la expresión humana de las verdades reveladas. Los artículos de la fe son la formulación explícita del contenido de la revelación.

Este progreso en la formulación dogmática hecha por la Iglesia, pone a la fe en el terreno histórico. Y surge la historia de la revelación. "El objeto revelado ha sido confiado a la Iglesia, ha entrado en su vida, estará siempre presente en ella: no como un recuerdo que pasa de generación en generación, sino como un fermento que obra constantemente sobre la masa humana, como un conjunto de verdades, siempre enunciadas, siempre renovadas. La Iglesia las posee y las predica, adapta las fórmulas a las necesidades intelectuales de los grupos humanos, de los individuos, de las generaciones. Conserva y explica, define" (23).

La verdad divina conservada en la Iglesia es una verdad viva en un organismo vivo y siempre idéntico a sí mismo. El progreso dogmático se hace sin perder nada de la identidad consigo mismo. Ocasionalmente es la Iglesia la que se encarga de explicitar o formular debidamente la verdad revelada.

El pensamiento sistematizado para declarar las verdades de la fe descansa sobre unas bases, las que la Iglesia y el buen sentido ofrecen a todo hombre de buena voluntad, que no pueden removerse en nombre del progreso, como si éste consistiera en no depender nada del pasado

---

(21) SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, París, 2 éd., pág. 8.
(22) Ibidem, pág. 15, ss.
(23) M. LABOURDETTE, O. P.: *La théologie, intelligence de la foi*, en: "Revue Thomiste", 46 (1946), 19.

o en ponerse al día, reemplazando sistemas como se reemplazan vestidos. La conceptualización y sistematización teológica se entrañan tan profundamente en el contenido dogmático, en la misma verdad de las cosas, que arrancarlas de raíz puede significar un atentado contra la misma verdad.

En toda afirmación o, lo que es lo mismo, en todo juicio, entendemos expresar algo objetivo que se impone a nuestro entendimiento como distinto y en cuanto distinto del mismo. Decimos lo que vemos o sentimos de la cosa como objeto de nuestra visión.

Toda proposición tiene necesariamente un significado preciso como expresión que quiere ser objetiva de la relación establecida por el juicio entre los términos de la misma. También cada término tiene su significación, pero no hay que confundir el significado de cada término considerado aisladamente con la significación particular de cada juicio. En cada juicio, podríamos decir que cada uno de los conceptos que en él se comparan y relacionan, tiene su peculiar significado. Pero cada juicio no puede tener más que una significación, un solo sentido: el que entendemos expresar cuando afirmamos la relación de conveniencia o inconveniencia que percibimos entre las significaciones de los términos relacionados. De verdad o error hablamos precisamente por orden a este sentido, en que la pluralidad significativa de las partes de la oración se resuelven en una unidad de significación en el todo de la proposición.

Lo interesante verdaderamente para ponernos de acuerdo en la posesión o aceptación de una verdad, es averiguar el sentido exacto de cada juicio o proposición que asentamos. Cada juicio no puede tener más que uno verdadero, versando sobre lo mismo y bajo el mismo respecto. Cuando se ha entendido el sentido de una proposición, es cuando por orden a él, como por orden al todo, podemos investigar hasta qué punto las partes de la oración tienen sentido de verdad.

Pero es evidente que aunque no sean una misma cosa significación de los términos y significado del juicio o proposición, la relación de dependencia entre ambas cosas es estrechísima. Para entender el sentido de una proposición necesitamos entender el significado de los términos que la componen. Y para clarificar la significación objetiva de cada juicio se impone también claridad en los conceptos, que por el juicio se relacionan. Y no parece posible mantener la misma verdad en un juicio cuando a los términos que lo componen no se los reconoce una significación igualmente verdadera. Y a tanto puede llegar la diferencia de significación que uno pone en el uso de un término o concepto al parecer idéntico, que no se salve ya la misma verdad de un juicio, por cuya conservación todos se interesan.

El asentimiento a una proposición descansa, en gran parte, en el concepto que nos hemos formado, no sólo de la relación entre predicado y sujeto, sino también de la naturaleza peculiar de las partes o conceptos que relacionamos. La cohesión del todo no se salva aquí, sino por la cohesión en las partes, y a medida que falla esta cohesión falla también aquella.

La identidad intencional que se establece por el conocimiento entre la idea y la cosa conocida, entre el concepto y su objeto formal, obliga a que para salvar el sentido exacto de una proposición, no variemos de tal manera las nociones que en él intervienen que resulte imposible afirmar lo mismo cuando no pensamos lo mismo. Y no puede pensarse lo mismo, cuando nuestros conceptos objetivos son diferentes, porque su objeto formal no es aprehendido lo mismo en distintos tiempos o en distintos individuos. Extremar las diferencias conceptuales en la inteligencia de los términos de una proposición puede imposibilitar la identidad de sentido en una afirmación que queremos mantener lo mismo, aunque pensando distintamente. Hay objetos formales, por otra parte, según ha notado Bruner (24), que para ser entendidos rectamente, exigen se les piense en tal dirección o con tal actitud, y si no, no se les entiende.

Esto vale sobre todo referido a las afirmaciones dogmáticas que parece imposible puedan tener un valor absoluto y permanente como afirmación, si de alguna manera a las concepciones, o por mejor decir, nociones conceptuales que las componen no se las reconoce también un valor absoluto y permanente como expresión de un objeto formal que reclama una inteligencia determinada del mismo o en determinada dirección, para poder sostener que todos reconocemos el mismo contenido objetivo a la afirmación dogmática.

No que sea necesario expresar con el mismo vocablo los contenidos conceptuales de la afirmación dogmática, que evidentemente no lo es, como lo prueba sin ir más lejos la diversidad de lenguas, aunque siempre será recomendable el uso de una idéntica terminología, sino sencillamente que es necesario, aun usando términos o fórmulas diversas, venir a pensar y significar siempre lo mismo, por lo menos repecto a un mínimum indispensable que va reclamando por el mismo sentido de la afirmación dogmática, al interpretar en conceptos humanos el contenido dogmático de las fórmulas con que se nos presenta. Si la noción de substancia por ejemplo quisiera un católico entenderla al modo espinosiano no se ve cómo sería posible salvar en ella la verdad dogmática de la

(24) A. BRUNER, S. J.: *La connaissance humaine*, París (Aubier). 1943, pág. 76.

transubstanciación. Luego parece innegable que la afirmación dogmática obliga a reconocer fijeza no sólo a la afirmación, sino también a un mínimum objetivo de las nociones que la componen.

EL MINIMUM ABSOLUTAMENTE INDISPENSABLE PARA NO DECLINAR A UN RELATIVISMO REPROBABLE

Decimos un mínimum indispensable, porque es evidente que la misma Iglesia y los mismos Concilios, al establecer una verdad dogmática, no intentan consagrar por entero, hasta en sus menores matices, las nociones filosóficas de que se valen para definir. Pues es cosa clara que ni siquiera los mismos doctores escolásticos concuerdan plenamente en la inteligencia y uso de términos y conceptos que la Iglesia ha tomado en préstamo a la Escuela para formular algunos de sus dogmas, tales como los de substancia, persona o hipóstasis, v. gr. Y aunque los redactores de las fórmulas dogmáticas la pensaran tomísticamente en su sentido más propio, no por eso tenían intención, antes a menudo declaraban expresamente lo contrario, de declarar incompatible con el dogma la sentencia distinta de la tomista que sabían existir dentro de la Escuela acerca de ciertas nociones filosóficas que empleaban para la definición dogmática.

La misma Encíclica *Humani generis*, cuando sale al paso de esta excesiva acomodación relativista en los autores católicos, hace notar la posibilidad que hay de perfeccionamiento y depuración en las nociones y terminología usada por la escolástica y por la misma Iglesia. Y advierte que ese uso no canoniza de suyo una particular sistemática filosófica donde se encuadran esas nociones.

Pero cuando añade que esta posibilidad de mejora y perfección no se ha de entender de manera que se llegue a pensar que hasta las más comunes y tradicionales nociones y expresiones de que la Iglesia se ha valido en el decurso de los siglos para darnos una relativa inteligencia y comprensión de la verdad dogmática, pueden carecer de sólido fundamento, quiere darnos también a entender que algo hay en esas nociones que tienen un valor permanente, como fruto que es de la razón humana, de cuyo valor para alcanzar ciertas verdades discurriendo sobre las cosas creadas no puede dudarse, máxime cuando iluminada por la fe, según dice la misma Encíclica, ha llegado a establecer nociones y conceptos de perenne validez, no precisamente porque hijos de tal especial filosofía o porque la filosofía se llama escolástica o no, sino porque hijos de esa perenne filosofía cuyos gérmenes están en la misma naturaleza

humana que guarda particular amistad con la verdad y en una tradición doctrinal de siglos, por una elaboración orgánica beneficiada del contributo de cuantos pensaron rectamente en todos los tiempos y más aún por la luz de la "verdad revelada que como una estrella, ha iluminado, por medio de la Iglesia la mente humana—según expresión del mismo Pontífice—. Ninguna maravilla por lo tanto—añade—, si alguna de esas nociones se ha visto empleada por los Concilios Ecuménicos, recibiendo así tal sanción que resulte ilícito abandonarla".

Y este peligro corren desgraciadamente quienes amando con exceso la novedad cogen hastío de la tradición escolástica y olvidando que en ella hay mucho de perenne vienen a ponerse en contradición no sólo con la escolástica como tal, sino con la filosofía como tal, o sea, en cuanto verdadera y como verdadera, no sujeta al capricho de los tiempos ni de las modas, sino con un contenido y un sentido permanente e inalterablemente verdadero, por lo menos en muchos elementos esenciales. Se olvida a menudo que lo que la escolástica tiene y lo que la Iglesia en ella recoge como de más cierto y aceptable lo tiene precisamente no porque escolástica o estructurada sobre las categorías aristotélicas, sino porque filosofía sencillamente humana que ha visto en esas categorías la expresión filosófica más natural del entendimiento humano (por algo se ha llamado a la escolástica el *sentido común codificado),* y como filosofía la más razonable y humana, la más a propósito también para servir de vehículo conceptual a la teología católica en la explicación científica del dogma y a la Iglesia de instrumento apropiado para vaciar en sus nociones el contenido de la afirmación dogmática.

No que pretendamos afirmar que las categorías de Aristóteles son insustituíbles o inalterables en todos sus puntos ni siquiera tampoco que con las nociones escolásticas sea posible expresar en toda su riqueza de contenido la preñez inefable del dato revelado. Sino sencillamente sostener el valor permanente de un sistema, en cuanto consono perfectamente con la natural disposición de nuestra mente hacia la verdad y a propósito para dar una justificación filosófica de la misma verdad, al mismo tiempo que reconocemos que con los conceptos y las nociones por él elaborados, sino un conocimiento exhaustivo y plenariamente adecuado a la realidad teológica que declara, por lo menos sí un conocimiento genuíno y necesariamente verdadero podemos llegar a poseer de los misterios de la fe.

Y si ese conocimiento, aunque limitado e imperfecto, como es necesariamente todo lo humano, tiene sin embargo, algo también de auténtico y verdadero, conforme por consiguiente con la realidad, pues aunque no la exprese toda, lo que de ella expresa lo expresa adecuadamente, sin

falsificarla, entonces no se puede decir de ninguna manera que los conceptos de que la escolástica se sirve para darnos la inteligencia del dogma no tienen más que un valor relativo, absolutamente hablando ni mucho menos que, con conceptos que los contradicen en otras filosofías se puede venir a expresar la misma verdad dogmática.

Esto equivaldría a hacer contradictoria la misma verdad, que si puede exponerse de distintas maneras y desde distintos puntos de vista, no puede, en manera alguna, ser la misma verdad cuando los conceptos de que nos valemos para pensarla nos llevan a pensar necesariamente cosa distinta y afirmación distinta, presupuesto que no pensamos lo mismo acerca de los términos que relacionamos en nuestra afirmación. Diremos que afirmamos lo mismo, o que queremos afirmar lo mismo. Pero nuestra afirmación resultará de hecho necesariamente distinto sino pensamos lo mismo.

Rebelarse contra esta conclusión es inclinarse del lado del relativismo absoluto de la verdad, estableciendo por medida y norma de la misma algo puramente subjetivo, circunstancial y transitorio, para llegar a concluir que no es más inmutable que el mismo hombre y que pues es necesariamente limitada en su comprensión por la limitación congénita de nuestra inteligencia tiene también que ser necesariamente falsificada. Cosas que un católico no puede admitir ni como católico ni tampoco como filósofo que reconoce la validez objetiva del conocimiento. Pero cosas a las que se llega cuando, por sistema o inconsideración se desprecia una filosofía que no por ser escolástica deja de ser verdadera, y si verdadera eternamente inmutable en lo que tiene de verdadera. Que tal aventura se corra, es el Papa quien expresamente lo dice:

"De cuanto hemos dicho—escribe refiriéndose a los que en aras de un irenismo peligroso intentan, para hacer más aceptable la verdad católica, despojarla de la costra o vestidura escolástica y revestirla de otra nueva, con arreglo a las nuevas filosofías—, se deduce claramente que estas tendencias no sólo llevan al relativismo dogmático, sino que de hecho ya lo contienen; relativismo favorecido desgraciadamente con exceso por el desprecio hacia la doctrina tradicional y hacia los términos que ella ha puesto en uso."

Y poco más adelante: "Por tales razones, es una imprudencia grandísima descuidar, rechazar o privar de su valor conceptos y expresiones que por personas de no común ingenio y santidad, bajo la vigilancia del sagrado Magisterio y no sin especial iluminación y guía del Espíritu Santo, fueron una y otra vez en lento trabajo de siglos, hallados y perfeccionadas a fin de expresar siempre con mayor exactitud las verdades de la fe, queriendo sustituírlas por las nociones hipotéticas y las expre-

siones fluctuantes y vagas de la nueva filosofía, las que, como la yerba del campo, hoy son y mañana no son; con lo que el mismo dogma viene a convertirse en una caña agitada por el viento. El desprecio de las palabras y de las nociones usadas por los teólogos escolásticos lleva de suyo a la debilitación de la teología especulativa, que esos por lo demás juzgan carente de verdadera certeza como fundada en razones teológicas."

En nuestro artículo aparecido en la Revista Española de Teología (1950, X, n. 40), haciendo historia de este movimiento teológico que ha llevado a la publicación de la *Humani generis* hacíamos notar el peligro de una exageración al combatir los defectos de la escolástica, que podía llevar al desprecio de la especulación y el intelectualismo en sí mismo, con peligro grande para la verdad misma. Y añadíamos expresamente: "Al aborrecer el intelectualismo o abuso de la intelectualidad y especulación pura, se ha herido al mismo entendimiento humano y la sana intelectualidad. Y al abominar de ciertos modos de expresarse y de llevar el razonamiento, se ha dicho algo que afecta a la expresión sencillamente humana de la eterna verdad, al discurso natural y al lenguaje que todos tenemos que usar para entendernos. De la formulación oral se ha pasado a la conceptual y hasta se ha querido dar a esta la misma movilidad y contingencia que aquella, desconociendo el abismo que media entre ambas."

III

LA METAFISICA DEL CONCEPTO Y LA VERDAD METAFISICA SE OPONEN AL RELATIVISMO

METAFISICA DEL CONCEPTO

La metafísica del concepto es la que salva a la teología católica de todo relativismo sistemático. Sistemático digo, porque Santo Tomás es el primero en reconocer junto al valor absoluto de la verdad la relatividad o valor relativo de nuestro conocimiento de la misma, sobre todo cuando se trata de penetrar en la esencia de una cosa, y así escribe en la *Expos. in Symb. Ap.*, a. 2: "Cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit umquam perfecte investigare naturam unius muscae."

Pero repetimos que la metafísica del concepto, tal como la entiende la filosofía clásica salva del relativismo propiamente dicho a la verdad,

porque aprehendiendo el ser en cuanto ser, y relacionando entre sí dos formalidades de ser, o dos aspectos objetivos y formales de un ser, pueden formular una síntesis de conformidad o discriminación entre ambos, que origine un juicio que una vez verdadero sea eternamente verdadero, y por consiguiente inmutable.

Sólo desconociendo o no estimando debidamente el valor del intelectualismo aristotélico-tomista se ha podido llegar, en ciertos exponentes de la teología nueva, a formular asertos comprometedores para la estabilidad y valor absoluto de la afirmación dogmática.

El concepto, aunque expresión abstracta de la realidad y por lo tanto visión parcial o limitada de la misma, no es independiente de ella, sino que está como infartado o penetrado de ella, en lo que esta tiene de más profundo y permanente, la esencialidad del ser, si se me permite la expresión, su inteligibilidad misma. Es la realidad la que verdaderamente condiciona nuestra conceptualización de la misma, poniéndosenos delante para que nuestros conceptos puedan existir y exigiendo se la piense de tal o cual manera en tal o cual dirección si queremos que nuestros conceptos respondan a la verdad de las cosas. La realidad nos supera, tiene más riqueza que la que nosotros podemos encerrar en nuestros conceptos; pero en nuestros conceptos está una parte auténtica de la realidad, se nutren de ella y lo que de ella manifiestan no es una caricatura, una falsificación, sino un aspecto genuíno, que descubrimos y no creamos, porque no lo construímos por un capricho subjetivo, sino que lo vemos porque está ahí en la realidad que se nos pone delante. Objetivamente considerado, el concepto solo lógicamente es reductible al que lo piensa, porque ontológicamente al lado de la representación conceptual está la realidad metafísica del concepto, como contenido suyo, aunque identificado intencionadamente con el pensamiento en acto.

CONCEPTO METAFISICO DE LA VERDAD

Todo acto es esencialmente relativo a un objeto. Es hacer algo. La operación inmanente de la mente humana implica también una relación, está ordenada a algo, un algo susceptible de visos distintos según el aspecto formal que en él se considera. Aplicado esto a la operación intelectual, decimos que implica una relación a algo, donde podemos ver como correlativos el acto de entender y su contenido, o como dijeron los escolásticos la "intentio intelligens" y la "intentio intellecta". La primera, es el concepto considerado por orden a sus elementos sujetivos; la segunda, por orden a su contenido o a lo que le viene del objeto.

La noción de la intencionalidad en el conocimiento humano es algo que de una manera u otra han visto casi todos los filósofos. La escolástica la consideró largamente. La más moderna filosofía, particularmente a partir de Brentano, tan lleno de reminiscencias escolásticas, la ha tenido en cuenta también. No sólo la escuela de Husserl, sino hasta la de los existencialistas como Sartre, la han tenido en cuenta. N. Hartmann, principalmente, la ha estudiado con detención acercándose mucho al campo escolástico (25).

Mientras Brentano, en su primera filosofía—hace notar Bretón, C. P.—, y el Husserl de las "Meditaciones cartesianas", propenden a disolver la representación conceptual o el principio de la intencionalidad en un puro objetivismo inmanente desontologizado, Heidegger y Sartre, acentúan de un modo extremoso, el sentido realístico de la intencionalidad, concentrándola toda sobre lo existente como su único objeto.

Nicolás Hartmann en cambio se coloca entre estos dos extremos y con una concepción de la representación muy cercana a la de la escuela mantiene la función representativa del objeto inmanente y el valor terminal de lo real. El objeto para éste no es sólo intencionalidad, tiene también un valor ontológico y transcendente. Conocer no termina en la sola representación ni en el "cogitatum qua tale", como tampoco en lo sólo existente ahí concretamente, el conocimiento tiene lugar, cuando el objeto intencional se corresponde con un ser en sí, es decir, cuando objeto intencional y objeto en sí se interfieren en su contenido. No que el conocimiento agote toda la realidad, pero sí que gravita hacia ella. Conocer no es sólo una relación lógica, sino también ontológica. El problema del conocimiento—escribe textualmente—: "desemboca por necesidad en una ontología" (26).

Ontología de bifurcación doble, por la doble realidad, comprobable fenomenológicamente por la conciencia en el acto del conocer, que supone el sustrato óntico del sujeto que conoce y la óntica realidad del objeto conocido. Detrás de la conciencia representativa del objeto, está toda la estructura viva del sujeto que conoce como raíz metafísica del acto del conocer, donde a más de la relación transcendental del conocimiento a la cosa conocida están otras muchas relaciones emergentes de la realidad óntica de quien conoce.

---

(25) Cfr. S. Breton, C. P.: *Réflexions sur l'intentionalité*, en: "Euntes Docete", 3 (1950), 40-73.

(26) *Metaphysik der Erkenntnis*, en la trad. francesa de R. Vancourt (II, vol.) Aubier, París 1945, I, págs. 122-156. Cf. Breton, a. cit.

Este sujeto implicado por el acto de conocer, comienza ya haciéndose sentir en el acto del conocimiento, no sólo como fuente suya, sino también imprimiéndole el sello peculiar de su naturaleza, sello que llega hasta el objeto que queda coloreado, iluminado y como recreado por nuestro espíritu. El objeto, sin duda alguna, objetiva el cocimiento fundamentalmente, pero la estructura trascendental y existencial del sujeto que conoce, pone también su módulo y su modo en la cosa conocida, según el axioma escolástico: "cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis" y el otro: "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur", que no significan otra cosa sino que la aprehensión y comprehensión de objeto va condicionada por las posibilidades y limitaciones del sujeto.

No en tanto grado que vengamos o sostener con Kant que el conocimiento, hasta en sus más fundamentales elementos objetivos, sea fruto exclusivo del sujeto, sino sencillamente que reconozcamos la limitación de nuestra capacidad representativa del objeto, que aunque conforme con un objeto real, la representa efectivamente a tono con su capacidad y naturaleza, de una manera limitada. Sólo por este camino cabe hablar de la relatividad del conocimiento.

El objeto conocido tiene también su *hintergrund* óntico. *En cuanto* conocido no tiene, ciertamente, más realidad óntica que la que le da la misma representación conceptual, es el mismo concepto objetivo que está en la mente. No cabe duda, que todo cuanto se da en la conciencia, es de alguna manera *real*, pero la naturaleza de este real, hay que determinarlo por otros caminos que los de la pura presencialidad del objeto en el concepto. Pero una cosa resulta también clara, que lo gnoseológico gravita hacia lo ontológico, en su doble dirección: esencial y existencial. Propendemos espontáneamente a la objetividad de nuestros conceptos y el conocimiento es como el punto de coincidencia de la realidad y de la conciencia, del mundo y del yo, del sujeto y del objeto. Está penetrado de psicología y gnoseología pero también de metafísica. Y ser es lo primero y más fundamental en toda la filosofía del conocer.

En todo juicio hay un contenido transcendente, perfectamente aislable de todo cuanto el acto del juicio tiene de inmanente, físico o psíquico. Y en toda proposición verdadera hay una necesidad transcentente o una significación objetiva que se mantiene por encima de todo acontecer temporal o inmanente a quien la formula. Es el algo objetivo que da valor permanente a la verdad, y sin lo cual no habría ciencia ni podríamos estar jamás de acuerdo en nada. Esto, los mismos idealistas lo reconocen, aunque de esa objetividad formen un juicio muy distinto del que formamos los que profesamos el realismo. Para nosotros el transcenden-

talismo puro del conocimiento, o la teoría del conocer como pura lógica, donde un mundo de valores teóricos y objetivos se contraponen y afirman por encima de la subjetividad e inmanencia de su representación inteligible, vacíos de todo contenido metafísico, es un absurdo y no reconocemos más crítica transcendental del conocimiento que aquella que logra descubrir en él el nexo entre dos mundos: el de la representación o idea y el de la realidad o esencia representada, con valor ontológico independiente del valor lógico de nuestras puras representaciones.

CONTRA EL RELATIVISMO SISTEMATICO

La verdad es la conformidad de la mente con la realidad. Determinada esta realidad por la definición conciliar o eclesiástica, no podemos interpretarla a capricho para hacerla caber en nuestros esquemas filosóficos y asimilarla a nuestra mente. Lo que hay que hacer es entenderla como la Iglesia ha querido entenderla, adaptando a ella nuestros esquemas mentales y dejándonos conformar por ella y no al revés. Nuestra vida y nuestro clima espiritual nos permiten entender a nuestro modo una verdad, entenderla más o menos perfectamente. Puede incluso suceder que nuestra situación individual no nos deje captar la auténtica verdad. Pero esto no quita su valor propio y objetivo a la verdad. Puesto a discernir, habrá que ver el defecto y la incapacidad de parte nuestra, que no estamos en condiciones adecuadas para conocer la verdad, más no negar la misma verdad o falsearla queriendo que diga lo que nosotros queremos que diga y no lo que dice y debe decir: "Nosotros entendemos por verdad la conformidad de la inteligencia que conoce con una realidad que le es dada, no que es *construída* por ella."

No porque nuestro conocimiento de la realidad es parcial e inadecuado, deja de ser menos verdadero, *abstrahentium non es mendacium.* El objeto formal que aislamos del material por medio de la abstracción, es auténtica realidad y realidad intencionalmente una misma cosa con el concepto que la expresa o capta, y la verdad de esta expresión exige que el concepto no se altere mientras lo que expresa esté bien expresado, si es que no queremos ponernos en contradicción con la misma realidad.

Si bien se reflexiona, observa A. Brunner, en su libro *La conaissane humaine*, pág. 79, el concepto verdadero y el juicio verdadero no expresan la verdad aproximativamente, sino absolutamente, aunque nuestro conocimiento de ella y de la realidad que implica sea sólo aproximado o relativo, según nuestra limitada capacidad de penetración.

Y tratándose de una definición dogmática la verdad absoluta de la misma, aunque superior a nuestra capacidad de comprensión por la riqueza del contenido dogmático, el sentido y significación de la misma, exige que, para ser mantenido como eternalmente verdadero que es, se mantenga también en cada una de las nociones que relaciona el mismo significado y el mismo sentido fundamental que la afirmación dogmática presuponía en ellas.

Fundamental digo, porque en la inteligencia de ciertos datos o nociones, manipulados en las definiciones conciliares, puede haber diversidad de matices conciliables perfectamente con la unidad fundamental de sentido y significación que la fórmula dogmática quería recoger y hacer valer indistintamente para todos. Como fácilmente se comprende, no es al término oral al que nos referimos, pues éste varía como varían las lenguas y con palabras distintas podemos varios querer decir lo mismo, sino al término mental, al concepto idea de la cosa. Para que todos afirmemos lo mismo tenemos también que pensar sustancialmente por lo menos lo mismo.

Cuando se trata particularmente de términos o conceptos generales, como los de esencia o substancia, es necesario que para la inteligencia exacta de las fórmulas conciliares y para mantener la misma afirmación dogmática no nominal, sino efectivamente todos veamos en ellos, a pesar de accidentales diferencias, un conjunto de notas objetivas o fundadas en algo objetivo valedero permanentemente para todos, si queremos convenir en la misma verdad dogmática. Esencialmente hay que pensar lo mismo para afirmar lo mismo. Y el plan intencional no se explica por sólo el sujeto. Hay que mirar también y sobre todo al elemento objetivo de la idea. La objetividad de la verdad no depende de nosotros.

Comenzar proclamando a priori el subjetivismo exclusivo de la verdad, es mal método en filosofía y todavía peor aplicado a la teología, en cuanto conocimiento científico del dogma.

No tenemos por qué aceptar el presupuesto subjetivista, relativista o existencialista de la verdad, sin que antes se nos demuestre que es auténticamente válido. Por muy de moda que esté una filosofía y muy atrayente que sea el coquetear con ella, no bastan estos títulos para abandonar lo que no se ha demostrado que sea insostenible. El sentido común y el consentimiento universal tienen más derechos al respeto y la consideración que las caprichosas elucubraciones de los filósofos, máxime cuando van reñidas con la tradición y el buen sentido.

Para un católico, por lo demás, el subjetivismo y relativismo absoluto de la verdad es incompatible con su creencia. La verdad no es sólo idea ni sólo historia. La verdad tiene un valor objetivo que transciende

toda categoría histórica. Como expresión de una necesidad esencial de las cosas, no puede medirse únicamente con arreglo a categorías puramente subjetivas o condicionantes espacio-temporales.

Y esto sentado, bueno será hacer notar que contra el subjetivismo puro o el relativismo puro no sólo el realismo peripatético escolástico, sino también el mismo idealismo kantiano y postkantiano presenta argumentos decisivos.

Un idealista absoluto como Rickert tiene, en su obra *Der Gegenstand der Erkenntnis,* un artículo interesante acerca del relativismo que viene muy a nuestro propósito. El relativismo—viene a decir—, parecería ser el último resultado de una crítica transcendental del conocimiento. Su conclusión sería: toda verdad no tiene más que un valor relativo a los hombres que la conocen. Y en consecuencia se seguiría que la necesidad inteligible de una afirmación verdadera no sería trascendente, sino sólo inmanente al sujeto que la conoce. El concepto de valor absoluto se determinaría así por el de los valores relativos. Y lo que ningún hombre quisiera, eso no tendría ningún valor. Y como la verdad es también un valor, de su significación y alcance, sólo puede hablarse de un modo relativo. Lo que quiere decir, que la verdad es cosa puramente relativa.

Pero afirmar que la verdad no tiene más que un valor relativo, es negar la misma verdad o, como dice Rickter, el principio relativista que reza: *no hay más que verdad relativa,* debe traducirse filosóficamente por esta otra conclusión a que lógicamente lleva: *no existe ninguna verdad.* Porque, en primer lugar, un sujeto puede decir sí al principio relativista en general y otro puede decir no, y la afirmación tiene la misma verdad y la misma necesidad en ambos casos, lo cual prueba sólo que el principio no tiene la verdad. Y en segundo lugar, variando el sentido humano tan caprichosamente como varía en los distintos individuos, tendríamos que el valor y la necesidad de los juicios quedarían normados por el más o el menos de sentimiento, gusto y estimación que un individuo pone en ellos. Y así nos encontraríamos sin regla sólida para discernir entre lo fundamental para la vida o lo accesorio, lo que es de placer y lo que es de necesidad. Porque *de gustibus non est disputandum.* Sería verdadera la religión que a uno le gustase, verdadera la creencia o proposición que a cada cual le trajese cuenta y tanta más verdad habría en cada cosa cuanto más conveniencia individual se percibiera en ella.

El relativismo confunde la relación efectiva que en concreto pueden tener respecto de la verdad determinados hombres con la verdad misma. Y quien patrocina un relativismo universal y absoluto, deja de ser ipso facto relativista, pues excluye todo otro punto de vista, al afirmar como

absolutamente verdadero el suyo, o sea, que no hay ninguna verdad absoluta. Y si reconoce legítima otra posición, v. g., la de quienes afirman que hay verdades absolutas, tiene también que reconocer que su doctrina es práctica y teóricamente falsa. Puede haber un relativista de conveniencia, pero no un relativista de convicción.

El relativismo desconoce la virtualidad profunda de la inteligibilidad del ser que posibilita, por parte de nuestro entendimiento, los juicios de verdad necesaria y absoluta, fundados en la necesidad formal de ser, por encima de todos los condicionantes existenciales y a pesar de nuestra impotencia para agotar todo el rico contenido de una esencia determinada por el conocimiento comprensivo o exhaustivo de una realidad concreta. No conocemos el todo de ninguna esencia y el individuo es *quid ineffabile*, según la expresión de la misma escuela; pero podemos conocer, parcialmente, muchas cosas con absoluta verdad y certeza, contra lo que afirma el relativismo.

El mismo Aristóteles dijo que las esencias son oscurísimas y sumamente alejadas de la penetración humana. No las vemos por intuición. La razón abstracta y generalísima de ser, a cuya luz nuestro entendimiento lo ve todo, no significa que todo el ser nos sea accesible. Pero el ser que entendemos basta para dar a nuestros conceptos y a los juicios de verdad que sobre ellos formulamos, una estabilidad y valor que se sustrae a toda contingencia y relativismo, como la inteligibilidad del ser se sustrae a la contingencia y limitación existencial en que nosotros la aprehendemos.

La idea de ser no dice de suyo más que perfección. Pero tal como en nosotros se formaliza adolece de una imperfección original, hija de nuestro modo abstractivo de conocer, que nos obliga a caminar con prudencia antes de convertir a una idea en expresión fiel de la realidad, pero que nos imposibilita también para afirmar que todo en nuestras ideas o en nuestros juicios es relativo. La abstracción que puede ser un peligro, es siempre una garantía para la validez o objetividad de nuestros juicios, aun cuando versen sobre el orden intelectual puro.

Por abstracto que sea nuestro conocer, siempre es reductible, de una manera u otra, a la corta o a la larga, a algo que no es abstracto, sino concreto. Lo exige así el proceso natural del conocimiento humano. Y ello es a la par garantía del valor real de la especulación metafísica y freno para no caer en un conceptualismo arbitrario o en un relativismo sistemático. "Las ideas de orden intelectual puro—dice Balmes—, son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstracción y demás operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de

la verdad fuera del orden sensible" (27). Y la identidad o identificación lógica del predicado en el sujeto, cuando formulamos un juicio, está como un signo de la identidad real entre lo que de ambos se afirma. La identificación intencional de las cosas en el entendimiento que conoce, no se hace caprichosamente o según formas puramente subjetivas de la mente, sino a tono con la exigencia peculiar del contenido objetivo de la representación conceptual. La verdad ontológica causando la verdad lógica.

V

EPILOGO Y GUION

UN RELATIVISMO ADMISIBLE

La conceptualización de una misma realidad podemos hacerla a distintas luces, originando distintos tipos de saber. Hay un saber científico, en el sentido moderno de la palabra, propio de las ciencias experimentales, otro propio de las matemáticas y otro peculiar de la filosofía. La inteligibilidad del ser varía según los distintos grados de abstracción. Y según el punto de vista que uno tome, un concepto puede ser ora claro, ora confuso, claro para uno, confuso para otro. Lo que ve con claridad el filósofo, a veces no sabe verlo el cultivador de la ciencia experimental. Jerarquizar los distintos saberes, y saberlos armonizar, es saber ser verdaderamente sabio.

Es en esta labor precisamente de distinción y claridad conceptual, de jerarquización y síntesis del saber multiforme, donde más aparace la imperfección y relatividad de nuestro conocimiento. En ella se refleja la diferencia potencial de la inteligencia humana en los distintos individuos y en las distintas fases del progreso científico de los pueblos.

Y lo que se dice de la conceptualización hay que decirlo con mayor razón de su formulación en términos orales.

Nosotros podemos conocer más o menos perfectamente una cosa. Y nuestro conocimiento de las mismas es muy relativo. Lo que sabemos de ellas lo expresamos en ideas o conceptos, que traducidos luego en juicios, tienen la pretensión de decirnos lo que las cosas son en sí mismas.

Dios lo conoce todo perfectamente y su conocimiento es tan absoluto como su ser. En El no hay multiplicidad de actos, ni multiplicidad de ideas. Con un acto purísimo de ser y obrar, lo conoce todo, y es la razón

(27) *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. 9, n. 63; lib. V, cap. 11.

de todo. Su conocimiento no necesita de las cosas para ser verdadero, son ellas las que necesitan de su conocimiento. En esto difiere su conocer del nuestro, y entre ambos no hay más que analogía.

Pero esta analogía no destruye o niega el carácter absoluto de la verdad, incluso en nuestros juicios sobre la realidad. El conocimiento intelectual por el que aprehendemos la necesidad íntima de las cosas y afirmamos la conveniencia o disconveniencia de dos términos en el juicio, adquiere un valor absoluto por orden a la necesidad formal de las esencias en las que, como en un espejo, se refleja la eternidad de la verdad divina.

La inmutabilidad de las esencias es lo que da carácter absoluto a nuestro conocimiento de la verdad de las cosas. Mientras las esencias son idénticas a sí mismas, su verdad no cambia. Y si suponemos identidad de esencia entre dos o más individuos, la univocidad de la esencia presta también univocidad de verdad al conocimiento de la misma.

De manera que la verdad humana adquiere un valor absoluto por orden al objeto y al sujeto, cuando expresa la necesidad íntima de las cosas captada por entendimientos específicamente iguales. La verdad nuestra conserva entonces su analogía con respecto a la verdad divina. Pero referida al entendimiento humano, la verdad tiene univocidad de predicación para todos los hombres que tienen esencialmente una misma manera de conocer la verdad. La analogía del ser, y por consiguiente de la verdad frente al ser y la verdad divina, no implica necesariamente la analogía de los seres creados y de las verdades presentes al espíritu humano entre sí mismos. Aquí puede hablarse de univocidad. La unidad específica del espíritu humano es lo que hace que un concepto representativo de la realidad íntima de las cosas pueda tener un valor absoluto para todos los hombres.

He ahí por qué la verdad y el concepto no han de estudiarse nunca desde un punto de vista puramente personal o subjetivo, como si su valor se hubiera de determinar siempre por orden al sujeto que conoce.

No es que se niegue la utilidad y hasta necesidad del estudio del ser humano que conoce, ya como hombre, ya como individuo, existiendo concretamente en tales o cuales circunstancias de espacio y tiempo, influenciado por tal o cual ambiente, discurriendo sobre tales o cuales bases para llegar a la formulación de sus juicios sobre lo que es o parece ser, por lo menos. No, todo esto merece ser estudiado y debe serlo cuando queremos medir el alcance y valor de la verdad, que en cuanto tal se realiza en un sujeto. Pero no podemos pararnos ahí para determinar la esencia y categoría de la verdad. En el concepto de esta entran necesariamente dos términos que se relacionan y cuya identidad se afirma

o se niega. El entendimiento tiene la pretensión de afirmar, no sólo lo que le parece que son las cosas en cuanto percibidas, sino también en sí mismas. Esta pretensión evidente no puede condenarse a priori sin incurrir en un anticientificismo reprobable.

CONCIENCIA SI, PERO TAMBIEN INTELIGENCIA Y CIENCIA

En su maravillosa obra, *Theologie du Corps Mystique* (28), el Padre Mersch se lamentaba de que la teología católica, la escolástica principalmente, por estar demasiado atenta a los cuadros o esquemas filosóficos inadecuados para recibir toda la plenitud del contenido dogmático, no hubiese llegado a dar con el centro preciso unificador de toda la ciencia cristiana, lo mismo que lo es de toda la vida cristiana. Por ello a la teología se le ha impuesto una unidad extraña a lo propiamente cristiano, unidad "que no permite más que una inteligencia extrínseca también al dato revelado. O dicho en otros términos, permite comprender los juicios y conceptos en que lo revelado se formula, las virtudes que pide y los esfuerzos que estimula, así como los acontecimientos en que se manifiesta. Pero de suyo no nos declara lo que es su misterio interior" (29).

Y al sustituir la palabra ciencia por la palabra conciencia en la vivencia plenaria del dogma cristiano, quería dar a entender el lado flaco de la doctrina teológica escolástica, doctrina demasiado especulativa, razonadora e intelectualista, con menoscabo de la funcionalidad plenaria con que el cristiano debe estudiar y vivir su fe.

No se condena la especulación filosófica y el análisis racional de la verdad cristiana. Lo que se condena es la preponderancia que se confiere a ese análisis y esa especulación, llegando a olvidar la practicidad de la doctrina cristiana, que es esencialmente doctrina de vida, y cuya comprensión exacta exige que no se entienda por separado lo que está de hecho unido.

La filosofía cristiana debe ser algo así como la vida cristiana. Esta no es una abstracción, no es gracia y naturaleza tomadas separadamente, sino gracia y naturaleza reducidas a unidad, en una simbiosis admirable, cuya inteligencia exacta, comprensión digamos mejor, resulta imposible, cuando se la quiere entender por separado. Se trata, por lo tanto, de estudiar al hombre en concreto, a todo el hombre en su integral consistencia metafísica y física, en su dimensión temporal y eterna, de estu-

(28) París 1946.
(29) Pág. 48.

diarlo en una palabra como está ahí, existiendo en medio del mundo, como un misterio filosófico y religioso. Sólo así la filosofía merece el nombre de tal, es la sabiduría propiamente cristiana, como "la simbiosis de la doble vida racional y cristiana es la única solución plenamente conforme con nuestra conciencia cristiana, la que obra nuestra salud y causa nuestra acción efectiva" (30).

Sin embargo, el cultivo del hombre todo para estudiar a Cristo, que es Camino, Verdad y Vida, no hemos de convertirlo en una negación del derecho y privilegio que tiene la inteligencia humana de establecer distinciones y jerarquizar los valores. El acrecentamiento de valores no ha de hacerse por sustración, ni siquiera por sustitución, cuando lo que se sustrae o quiere sustituir tiene un valor reconocido e insustituíble. Le teología afectiva y pragmática no debe negar la teología especulativa, sino completarla. Así es como se perfecciona y progresa.

Reconocer la función religiosa de la teología y tratar de convertir en vida nuestra lo que de su objeto, que es Vida, nos enseña, es cosa grande y recomendable a todo cristiano. Pero el lado religioso de la verdad no debe hacernos ignorar su lado metafísico, máxime cuando se piensa que en el cristiano es una realidad ontológica la que mantiene viva la religiosa.

Los Sacramentos, v. gr., tienen un valor religioso y tienen también un valor de símbolo; pero estos dos aspectos del sacramento no nos han de impedir ver el otro de su realidad ontológica.

AFIRMACIONES PELIGROSAS

La concepción religiosa de la teología cristiana no excluye, sino al contrario, exige que se retenga la concepción metafísica. Ni Cristo es sólo un símbolo religioso ni los Sacramentos tampoco.

El sacrificio de Cristo en la cruz, v. gr., es sin duda alguna un símbolo y un ejemplo del que nosotros debemos hacer para pasar del pecado a la gracia. Pero no es eso sólo. Aunque ordenado a causar nuestra salud, que no será efectiva, sino cuando por nuestros actos personales nos hayamos unido con Dios dejando el pecado, no por eso carece de valor de auténtico sacrificio. No es sombra o símbolo de otro sacrificio en orden al cual se mantiene. El sacrificio de la cruz es una realidad sacrificial que se mantiene por sí misma, aunque no en el sentido de un acto por el que Cristo venga a pasar del pecado a la gracia, como luego lo será

---

(30) BLONDEL, *Le problème de la philosophie chrétienne*, II.

el del hombre. Pero la redención operada por el sacrificio está más en el Calvario que en nosotros mismos. Sin aquel, el nuestro no se verificaría. Nos da una posibilidad que no teníamos. El sacrificio de la Cruz es la realidad ontológica de que la Misa es el Sacramento. En cuanto a través de ella nosotros participamos en el sacrificio del Calvario es como nuestro sacrificio tiene valor redentivo.

Por eso resultan a simple vista un poco atrevidas las palabras con que el P. de Montcheuil (31), con la intención buenísima de presentar el cristianismo como una religión viva y personal, define el carácter del sacrificio, afirmando que "no hay más que un sacrificio pleno: el acto por el que la humanidad predestinada pasa del estado de pecado a la *consumación* de la salud", como si únicamente mediante la posición de nuestros actos personales el sacrificio de Cristo tuviera consistencia y razón de ser.

También resultan aventuradas las frases en que para hace resaltar el aspecto religioso de la Eucaristía como símbolo de nuestra unión con Cristo, acentúa excesivamente el carácter de signo y deja en la penunbra la realidad oculta bajo el signo. Bajo el signo está la cosa significada. La realidad religiosa de la Eucaristía supone la realidad ontológica de una presencia que no es sólo en su explicación, un problema religioso, sino también metafísico, que la teología trata de explicar mediante la idea de transubstanciación.

El dato revelado nos llega envuelto en fórmulas de expresión humanas, encerrado en categorías que son las de nuestro pensar humano. Pero iluminado por la fe, adquiere un valor sobrenatural, es decir, tiene una significación superior a lo que la aparente naturalidad de sus términos manifiesta. El contenido conceptual de los términos de una proposición de fe es el que naturalmente tiene, pero unidos en una proposición cual la fe nos dice, sirve para expresar una realidad divina. Y es la fe infusa la que hace que nuestro conocimiento termine en Dios, autor de lo sobrenatural.

Las fórmulas de la fe, entendámonos, son una expresión deficiente de una realidad que les transciende. Expresan con lenguaje humano una realidad divina. Pero la deficiencia no es falacia. Insuficientes de suyo, son *verdaderamente conformes* a la realidad divina que expresan. Son valederas científicamente.

El dato revelado no nos lo propone Dios directamente, sino a través de su Iglesia organismo vivo por quien las fórmulas de la fe viven

---

(31) *Mélanges Theologiques*, París 1946, 51, ss.

también en nosotros. Pero nosotros no creemos por la autoridad de la Iglesia que *presenta,* sino de Dios que *revela.* Creer no es *obedecer,* es *conocer.*

El desacierto de Laberthonnière estuvo en no saber apreciar la parte principalísima que se ha de dar a la inteligencia y al discurso en toda exploración científica del dato revelado, desconociendo, por consiguiente, el mérito del escolasticismo que si pudo dejar en la penumbra la consideración del aspecto histórico, vivo y viviente, personal y concreto de la revelación y sus fórmulas, no dejó, por lo menos en sus más claros representantes, de reconocer su intervención, sobre todo al estudiar todo el problema de la justificación.

Podía desearse que en ese aspecto vivo y psicológico de la creencia se pusiera más clara luz, acomodándose a fines apologéticos o circunstanciales muy dignos de tenerse en cuenta, pero no se podía, ni se puede pretender que, en la sistematización científica de la creencia cristiana se altere el orden natural de los valores, queriendo que la ciencia se haga más con el corazón que con la inteligencia, con el instinto que con el discurso, con un criterio acomodaticio que haga a la verdad pura contingencia histórica o mera exigencia vital sustraída a las leyes de toda lógica y de toda metafísica.

Debemos interesar en el estudio de la teología a todo el ser humano, para que así podamos alcanzar mejor la inteligencia del dato revelado como realidad plenaria destinada a colmar las exigencias todas del alma humana, pero no podemos causar ese interés empeñando a la teología en desandar sencillamente lo andado, como si fuera algo que cada cual puede rehacer a su antojo y acomodar a los gustos de todos, y conformar con todas las filosofías como si todas fueran igualmente aceptables, y la verdad teológica no tuviera su marco adecuado único en que se encuentra a gusto y único en que gustosamente, sabiamente quiero decir, puede ser contemplada.

Desde el momento en que la teología es ciencia destinada a darnos la inteligencia de la fe, nosotros tenemos que valernos de conceptos filosóficos para elaborarla. Los conceptos son hijos ante todo de la inteligencia, y con inteligencia y razón se erigen en sistema y doctrina. Luego es a base de inteligencia y razonamiento como primordialmente hemos de elaborar científicamente el dato revelado. No podemos menospreciar la historia de ese dato, es cierto; pero si la teología ha de ser verdadera ciencia, la historia de la revelación no puede identificarse, ni tampoco suplantarse a la filosofía de la revelación. Y hasta ahora no se conoce mejor filosofía del dato revelado que la teología escolástica.

La ciencia para el hombre es a base de demostraciones y deducciones. Y en el orden actual en que nos encontramos, las verdades de la fe y la razón de ser de las cosas sólo adquieren categoría propiamente científica, cuando por el razonamiento y la demostración investigamos las causas y deducimos las consecuencias. La teología, como ciencia, no se hace a la luz de los dones infusos, sino a la luz de la razón iluminada por la fe. Lo que no significa excluir de la teología y del teólogo otros medios de conocer que no sean los del raciocinio, sino afirmar que la "filosofía cristiana, en sí misma, y en su estructura intrínseca de saber racional, es rigurosamente independiente de las disposiciones del sujeto, y no puede regularse más que por la necesidad objetiva que entraña la inteligibilidad del ser" (32).

---

(32) Damos aquí una pequeña nota bibliográfica por la que el lector puede saber qué fuentes hemos aprovechado para preparar este trabajo: LABERTHONNIÈRE, *Dogme et théologie,* en "Annales de philosophie crétienne", CLV, (1900-1908) y CLVII, (1908-9). COCONIER, O. P., *Speculative ou positive?,* en "Revue thomiste", t. XI, págs. 629-653 (1902). LEMONNYER, O. P., *Théologie positive et théologie historique,* en "Revue du clergé français", XXXIV (1903), págs. 225-242. P. BERNARD, S. J., *Quelques réflexions sur la méthode en théologie,* en "Etudes", CI (1904), págs. 102-117. M. JACQUIN, O. P., *Questions de mots: histoire de dogmes, histoire de doctrines, théologie positive,* en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", I (1907), págs. 99-104. SCHWALM, O. P., *Les deux théologies: la scolastique et la positive,* en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", págs. 674-703 (1908). L. SALTET, *Les deux méthodes de la théologie,* en "Bulletin de litterature ecclesiastique de Tolouse (1909). R. MARTÍN, *L'objet integral de la théologie d'aprés sains Thomas et les scolastiques,* en "Revue thomiste", XX (1912), págs. 20, sig. A. GARDEIL, *Le donn e revelé et la théologie,* 12 edit. (1932); *La credibilité et la Apologetique* (1928), París P. CHENU, *Une ecole de théologie: Le Saulchoir* (1937); *La théologie come science au treiziemme siè cle* (1943). L. CHARLIER, O. P., *Essai sur le problème théologique,* Louvain (1938). R. DRAGUET, *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd d'hui* (Conferences faites a l'Institut Saint Louis a Bruxelles), publies dans la *Revue Catholiques des idées et des Faits,* XV (1936). J. RIVIERE, *Le modernisme dans l'Eglise,* París (1929). B. ALLO, *Foi et systeme,* París (1908). G. BRUNHES, *La foi et sa justification rationelle,* París (1928). P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi,* en "Recherches de science religieuse", I, (1910). H. DE LUBAC, *Apologetique et théologie,* en "Nouvelle Revue Théologique", LVII (1930), págs. 364-365; *Corpus mysticum.* París 1944; *Surnaturel,* París 1945 (Edit. Aubier, collection "Théologie"). *Le problème du developpement du dogme,* en "Recherches de science religieuse", I, (1948). H. BOUILLARD, *Conversion et grace,* París, Aubier, 1944; *Notions conciliares et analogie de la verité,* en "Recherches...", n. 2, t. XXXV (1948). GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie ou va-t-elle?,* en "Angelicum", fasc. 3-4 (1946); cf. et. "Angelicum", (1947), fasc. 2 y 4. BRUNO DE SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie:* ou le *contresens du P. Garrigou-Lagrange* (1947). LABOURDETTE ET NICOLAS, O. P., *Dialogue théologique,* Opúsculo en que se recogen cabos sueltos de una controversia (1947); *L'analogie de la verité et l'unité de la science théologique,* en "Revue thomiste", III, 1947; *La théologie intelligence de la foi.* Ib. tom. XLVI, janv.-mars. (1946). AUBERT, *Le problème del acte de foi,* Louvain. 1945. MONTCHEUILL, *Melanges théologiques,* París 1946. G. FESSARD, *Autorité et bien commun,* París 1944, M. J. CONGAR, *Chrétiens desunis,* París 1937; *Esquisses du mystére de l'Eglise,* París 1941. J. DANIELOU, *Platonisme des Peres,* París (1943); *Platonisme et* théologie *mystique,* París 1944.

JOAQUIN SALAVERRI, S. J.
Profesor de Teología en la Pontificia Universidad de Comillas (Santander)

VALOR DE LAS ENCICLICAS A LA LUZ DE LA "HUMANI GENERIS"

"Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: "Qui vos audit, me audit" (Lc. 10, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse."

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950) 568.)

SUMARIO

Texto de la "Humani generis" sobre las encíclicas:

1. ¿Qué son las encíclicas?
2. Valor doctrinal de las encíclicas.
3. Las encíclicas y la infalibilidad.
4. Asentimiento de la mente que es debido a las encíclicas.

Conclusión.

PIO XII consagra un apartado de su Encíclica (1) a inculcar la necesidad y obligación de acatar las enseñanzas del Magisterio Eclesiástico en general, y en particular dedica un precioso párrafo al Magisterio de las Encíclicas, en que dice (2):

"Ni se ha de pensar que no exigen de suyo asentimiento las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen, dado que en ellas los Pontífices no ejercen la suprema potestad de su Magisterio. Pues tales cosas las enseña el Magisterio ordinario, del que también vale aquello: *El que a vosotros oye a mí me oye* (Luc. 10; 16); y las más de las veces las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen e inculcan, ya por otras razones pertenecen a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus Actas expresan de intento su parecer sobre alguna cosa hasta entonces controvertida, a todos es manifiesto que aquella cosa, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por tema de libre discusión entre los teólogos."

Estas palabras de Pío XII, nos sugieren sobre nuestro tema las cuestiones principales que siguen:

1.ª ¿Qué son las Encíclicas?

2.ª Valor o autoridad de las Encíclicas.

3.ª ¿Llegan a la suprema categoría de definiciones infalibles?

4.ª Asentimiento de la mente que es debido a las Encíclicas.

---

(1) Act. Apost. Sed. 42 (1950) 561-578.
(2) AAS 42 (1950) 568.

I

¿QUE SON LAS ENCICLICAS?

En las actas de los Sumos Pontífices ocurren frecuentemente los dictados de *Epistola Encyclica*, de *Litterae Encyclicae* y simplemente el de *Encyclica*. En la "*Humani generis*" Pío XII sólo menciona explícitamente la denominación de *Litterae Encyclicae* y lo hace hasta ocho veces (3).

¿Qué son, pues, las Encíclicas?

Ἐγκύκλιος Ἐπιστολή = *Epistola Encyclica*, y Ἐγκύκλια Γράμματα = *Litterae Encyclicae*, son las denominaciones, con que más comúnmente se las designa en griego y en latín, que traducidas al castellano significan *Cartas Circulares* (4). El carácter específico de *Circulares* lo expresan ya al comienzo, en el saludo a los destinatarios: "A los Venerables Hermanos Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos." Así comienzan la primera Encíclica de Benedicto XIV en 1740 y la última de Pío XII en 1951 (5). De modo semejante la Encíclica de Martín I del año 649: "A los Obispos, Presbíteros, Diáconos, Abades, Monjes, Continentes y a la universal y santa plenitud de la Iglesia Católica" (6).

San Basilio ha definido con acierto la epístola diciendo, que es "el medio de que se valen para conversar los ausentes" (7). Este carácter de conversación entre ausentes lo destaca Pío VII en su Encíclica inaugural del 1800, cuando dice, que "nada Nos es más dulce y agradable que el conversar con Vosotros al menos por medio de esta carta" (8).

La definición de San Basilio cuadra bien a las tres clases principales de cartas que dentro del género epistolar distinguía Cicerón: informativas, familiares y graves (9). Las oficiales de los Sumos Pontífices están más bien comprendidas bajo la especie de epístolas graves, por la

(3) Pío XII, "*Humani generis*": AAS 42 (1950), 561, 567, 568, 570, 571.

(4) Du Cange, *Glossarium mediae et infimae graecitatis*, Ἐγκύκλια, 1.347. Id *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, *Epistolae*, 3, 280. Sykutris, Paulys-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, *Supplementband* 5, 185-220. *Epistolographie*. E. Mangenot. Dict. Théol. Cath. *Encycliques*, 5, 14-16. H. Thurston, Cathol. Encyclop. *Encyclical*, 5. 413. R. Naz. Dit. Droit Can. *Encyclique*, 54, 338. F. D. Bencini, *De Litteris Encyclicis dissertatio*, (1728). Acc. Cat. Esp. *Colección de Encíclicas* (1948). Introdu. pp. 13-33.

(5) *Bull. Rom.* (ed. Prati), 25, 3; AAS 43 (1951) 497.

(6) S. Martín I. *M L* 87, 119; I. Harduin, *Conciliorum Collectio*, 3, 933.

(7) S. Basilio, *Epist. 185*, M G 32, 662.

(8) Pío VII, "*Diu satis*", *Bull. Rom.* (ed. Prati), 35, 25.

(9) M. T. Cicero, *Epit. ad diversos*, 1. 2, *ad Curionem*, 4 (ed. Lemaire), 15, 60; Id *Epist. ad Quint. fratr.* 1. 1 (ed. Lemaire) 17, 547.

gran semejanza que tienen con las de carácter doctrinal, propias de los filósofos en las literaturas clásicas, y sobre todo por la autoridad, que tanto las asemeja a las que los anales del Imperio Romano llaman "*Epistolae Principis*". El clasicista Brassloff nos dice de éstas, que eran una especial y la más frecuente forma de Constituciones imperiales y que los juristas las equiparan con los edictos y decretos de los Príncipes (10). Algo parecido se puede decir de las cartas de los Romanos Pontífices, dentro del amplísimo objeto de su triple potestad, doctrinal, sacramental y disciplinar, que por derecho divino le compete en grado sumo.

En las actas pontificias no es constante la división en clases de las cartas del Pontífice. Puede verse en los tratadistas de Derecho Canónico la múltiple variedad de dictados con los que designaban las cartas pontificias en la edad antigua (11). En la edad media con el Decreto de Graciano se impuso la denominación común de *Epistolae decretales* para designar en general las cartas del Pontífice. En los tiempos modernos, y a juzgar por las denominaciones del *Bullarium Romanum* y de las Actas de la Santa Sede, advertimos una gran variedad, que los canonistas se esfuerzan en reducir a algunas clases o grupos principales (12).

Después de la obra erudita del ABAD BENCINI, *De Litteris Encyclicis dissertatio,* publicada en 1728, está aún por hacer la historia de las Encíclicas, que satisfaga a las exigencias críticas de nuestros tiempos. Mangenot, resumiendo la historia de las Encíclicas pontificias, afirma que "aunque es verdad que los Papas desde tiempo inmemorial usaron el dirigir algunas de sus cartas apostólicas a la cristiandad entera, sin embargo no las llamaron Encíclicas. La primera que lleva ese título es la de Benedicto XIV a comienzos de su Pontificado en 1740" (13).

Verdad es que antes de esa fecha no es tan fácil hallar la designación expresa de Encíclica en la literatura epistolar eclesiástica. Con todo, ya en el primer tercio del siglo IV (ca. 320) Alejandro, Patriarca de Alejandría, escribió a todos los demás Obispos contra Arrio, y San Epifanio a esas cartas las llama Encíclicas (Ἐπιστολὰς Ἐγκυκλίους) y nos dice que de ellas se conservaban en su tiempo unas 70 (14). A mediados del mismo siglo IV son célebres las dos "epístolas encíclicas" de San Atanasio, una del 340 a todos los Obispos del Orbe, reclamando

(10) BRASSLOFF, PAULYS-WISSOWA, *Real-Encycl. d. classis. Altertumswissenschaft, Epistula,* 6, 204-210.
(11) P. H. MAROTO, *Instit. Iuris Can.* 1, n. 334-338.
(12) G. MICHIELS, *Normae generales Iuris Can.* 1 (1949), p. 213-218; A. VAN HOVE. *Commentarium Lovan, in C I C,* I, 1 (1945). *Prolegom.* n: 65-67.
(13) E. MANGENOT. *D T C. Encycliques,* 5, 14.
(14) S. EPIFANIO, *Adv haer.* l. 2, 2, haer. 69, 4: M G 42, 209.

contra la injusticia de su deposición, y la otra del 356 a los Obispos de Egipto y Libia combatiendo el arrianismo (15).

A mediados del siglo v fué muy notable el llamado "*Codex encyclicus*", de que nos hablan Casiodoro (ca. 544), Liberato (ca. 563) y Evagrio (ca. 594) (16). Es una colección de 41 cartas, una del Emperador León, otra del Papa San León Magno, ocho de Prelados particulares y treinta firmadas cada una por los Obispos de otras tantas provincias eclesiásticas, en defensa del Concilio de Calcedonia (17). De la del Emperador nos dice Evagrio que "con estas Letras Encíclicas (Ἐγκυκλίοις Γράμμασιν), dirigidas a todos los Obispos del Orbe Romano, les consultaba sobre el Concilio Calcedonense". Y de la del Papa San León y de las 39 restantes, atestigua que se contaban "entre las llamadas Encíclicas" (ἐν τοῖς καλουμένοις Ἐγκυκλίοις) (18). Sobre el mismo tema y en el último tercio del mismo siglo v nos refiere Evagrio, cómo Timoteo Eluro aconsejó al intruso Emperador Basilisco "que escribiese unas Letras Encíclicas (Ἐγκυκλίους Συλλαβάς) a todos los Obispos del orbe, condenando el Calcedonense y la carta de San León" (19). Y Liberato atestigua que la escribió en efecto y que la llamó Encíclica (quam appellavit Encyclicam) (20).

A fines de la edad antigua o principios de la media, fué de capital trascendencia la carta Encíclica (Ἐπιστολή Ἐγκύκλιος) del Papa San Martín I, dirigida "a los Obispos, Presbíteros, Diáconos, Abades, Monjes, Continentes, y a la universal y santa plenitud de la Iglesia católica", condenando solemnemente las herejías hasta entonces conocidas (21). Se conserva en griego y latín, y el mismo San Martín I la menciona en carta a la Iglesia de Cartago, llamándola "Encyclica Nostra Epistola" (μετὰ τῆς Ἐγκυκλίου ἡμῶν Ἐπιστολῆς) (22).

No pretendemos tejer la historia de los orígenes y uso de las Encíclicas; pero basten los datos que preceden para convencernos de que su empleo en asuntos de la Iglesia, sobre todo en Oriente, es muy antiguo (23).

(15) S. Atanasio. M G 25, 221- 240; 537- 594.

(16) Casiodoro. *De Instit. div. litt.* 11 et 23, M L 70, 1123 et 1138; Liberato diac. *Breviarium*, 15, M L 68, 1018. Evagrio, *Hist. ecles.* l. 2, c. 9, M G 86, 2527-2532.

(17) I. Harduin. *Conciliorum Collectio*, 2, 689-772.

(18) Evagrio, *Hist. ecles.* M G 86, 2527, 2532.

(19) Evagrio, *Hist. ecles.* l. 3, c. 4, M G 86, 2596-2598 2609 s.

(20) Liberato, *Breviarium*, c. 16 M L 68, 1019 s.

(21) S. Martín I, *Epistola Encyclica*, I. Harduin, *Conc. Coll.* 3. 933-946, cf. M L 87, 119-135.

(22) S. Martín I, *Epistola ad Ecclesiam Carthaginensem*, M L 87, 147.

(23) El uso de las Encíclicas en casos de excepcional gravedad, lo confirma el hecho de la *Epistola Encíclica* ("Εγκύκλιος Ἐπιστολή) dirigida por Focio, hacia el año 867, "a los Tronos Arzobispales del Oriente" propugnando "que no era lícito afirmar que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo, sino sólo del Padre" M G 102, 721.

Hemos mencionado tan sólo algunas de aquellas que expresamente llevan el título de Encíclicas. Si conforme a la noción de Benedicto XIV, admitida por todos, hubiéramos de enumerar entre las Encíclicas a las cartas de los Papas dirigidas a todo o parte del Episcopado católico, no acabaríamos de contarlas. Para no citar más que a las que tuvieron singular resonancia en la edad antigua, pudieran muy bien llamarse Encíclicas la que en el siglo II escribió o se propuso escribir San Víctor I sobre el día de Pascua (24) ; las de San Cornelio a los Obispos del Africa (25) y las de San Esteban I contra los rebaptizantes (26) en el siglo III; la de San Inocencio I a los Obispos africanos contra Pelagio (27) ; la celebérrima *tractoria* del Papa San Zósimo "per totum orbem missa" condenando el Pelagianismo (28) ; la de San Celestino contra Nestorio (29) ; las dos de San León Magno, con las que condenó sucesivamente el Priscilianismo y el Eutiquianismo (30) ; la de San Gelasio I a los Obispos del Ilírico (31) ; la del Papa San Hormisdas a todos los Obispos del Oriente (32) ; la de Pelagio I dirigida al "universo populo Dei" (33) ; la de San Agatón a los Obispos congregados en Constantinopla, contra los Monoteletas (34) ; la de San Gregorio Magno a los cuatro Patriarcas del Oriente (35), escrita "según antigua costumbre de sus predecesores", como nos lo advierte su biógrafo Juan el Diácono (36).

En la época moderna, notemos desde luego cierta coincidencia con San Gregorio Magno. La Encíclica inaugural de Benedicto XIV versa sobre las obligaciones del cargo pastoral, lo mismo que la de San Gregorio (37) ; y en sus Encíclicas inaugurales nos dicen Pío VII y Gregorio XVI, que las escriben siguiendo "una costumbre que data de los tiempos más antiguos", lo mismo que acabamos de oír de la del Papa San Gregorio (38).

Sin embargo, recorriendo el Bulario Romano, no hemos hallado el

---

(24) M G 20, 490-507; P. COUSTANT, *Epist. Rom. Pontif.* 91-107.
(25) P. COUSTANT, L. c. 123-195; cf. S. CIPRIANO, *Ep. ad Antonian.* M. L. 3, 763.
(26) DENZINGER, n. 46-47, véanse las notas; P. COUSTANT. L. c. 227-256.
(27) S. INOCENCIO I, Ep. 29: P. COUSTANT, L. c. 887-894; M L 20, 582-588.
(28) Cf. C. SILVA-TAROUCA, *Instit. Hist. Eccles.* P. 2.ª, fasc. 1, págs. 109-124. "Zosimus scribens ad totius orbis Episcopos" D. 134, 135.
(29) Fragmentos en ARNOBIO, *Conflictus*, 2, 13: M L 53, 289 s.
(30) S. LEÓN, *Epist.* 15, *Ep.* 28, M L 54, 677, 755.
(31) S. GELASIO, *Corp. Scrip. Eccles. Latin*, 35, *Ep.* 81: M L 59, 19.
(32) DENZINGER, n. 171, véase también las notas.
(33) PELAGIO I: M L 69, 399-400.
(34) DENZINGER, n. 288: M L 87, 1165 ss.
(35) S. GREGORIO M L 77, 468-479.
(36) I. DIACONUS. *S. Gregorii vita*, l. 2, n. 3; M L 75, 88.
(37) S. GREGORIO, M L 77, 468-479; BENEDICTO XIV: *Bull. Rom.* 25, 3-6.
(38) I. DIACONUS, *S. Gregorii vita*, l. 2, n. 3; M L 75, 88; Pío VII, "*Diu satis*", 15 mai. 1800: *Bull. Rom.* 35, 25: GREG. XVI. "*Mirari vos*", 15 aug. 1832; *Acta Greg. XVI*, 1, 169.

dictado expreso de *Encíclica* en las cartas pontificias de la edad moderna, hasta Benedicto XIV, en su ya citada "*Epistola Encyclica*", de comienzos de su pontificado en 1740 (39). La razón de tal omisión nos la da el mismo Benedicto XIV, en el prefacio con que dedica su Bulario a los Doctores y estudiantes de Bolonia. Dice así: "Fué costumbre perpetua de los Romanos Pontífices escribir Letras Encíclicas (litteras Encyclicas) ya a todos los Obispos, ya a los de alguna provincia, excitándolos a custodiar la fe católica y a la observancia o restauración de las buenas costumbres. Pero en estos últimos tiempos lo hicieron por medio de las Congregaciones Romanas... Elevados al Sumo Pontificado hemos dirigido Nuestras Letras Encíclicas (Litteras Encyclicas) a todos los Obispos o a los de alguna Provincia... y al escribirlas hemos pretendido restaurar una costumbre antigua de Nuestros Predecesores (40). Este inequívoco testimonio nos confirma en nuestra opinión, de que no es Benedicto XIV el introductor de las Encíclicas, como induce a creer Mangenot, sino el restaurador de un uso que data de los tiempos más remotos de la Iglesia (41).

Benedicto XIV en su largo Pontificado se dirigió muchas veces por carta a los Obispos, ya de todo el Orbe, ya de alguna provincia o nación, pero en su Bulario solamente se da esplícitamente el título de Encíclica a siete, cinco de ellas dirigidas a todos los Obispos del Orbe y las otras dos, una a los Obispos de Italia y otra a los de Francia (42). En el prefacio a su Bulario las comprende a todas, como hemos visto, bajo la denominación de *Litterae Encyclicae;* sin embargo en el mismo Bulario todas se llaman "*Epistola Encyclica*", menos la dirigida a los Obispos de Italia que se llama "*Encyclicae Litterae*" (43).

El impulso restaurador de Benedicto XIV no parece haber prendido eficazmente en sus *seis* inmediatos sucesores; dado que las Actas de sus Pontificados, en los 73 años que gobernaron la Iglesia, sólo publicaron *siete* Epístolas con la denominación de Encíclicas (44).

Con Gregorio XVI, desde 1831, aparece frecuente y normal el dictado de Encíclica. De las que así se designan expresamente, nos son conocidas, de Gregorio XVI, 16; de Pío IX, 33; de León XIII, 48; de Pío X, 10; de Benedicto XV, 12; de Pío XI, 30; y Pío XII lleva publicadas 22. Son, pues, 185 las cartas de los 14 Pontífices, desde Benedicto XIV hasta nuestros días, que expresamente van designadas con el título de Encí-

(39) *Bull. Rom.* 25, 3-6.
(40) *Bull. Rom.* 25, VIII s.
(41) E. MANGENOT, D T C, 5, 14.
(42) *Bull. Rom.* 25-28, *Bullarium Benedicti XIV.*
(43) *Bull. Rom.* 28, 196.
(44) CLEM. XIII, CLEM. XIV, Pío VI, Pío VII, LEÓN XII, Pío VIII: *Bull. Rom.* 29 ss.

clicas. Todas excepto dos, van dirigidas primordialmente y las más de las veces exclusivamente a los Obispos. Las dos curiosas excepciones son, una de Pío IX, que va dirigida a los Superiores Generales de las Ordenes religiosas (45), y la otra de Benedicto XV a los Doctores y alumnos de Letras y Artes con ocasión del Centenario del Dante (46).

De las 63 anteriores a León XIII, todas se titulan "*Epistola Encyclica*", excepto dos "*Litterae Encyclicae*", una a los Obispos de Italia, de Benedicto XIV (47) y la otra a todo el Episcopado de Pío VII (48). De las de León XIII se llaman 39 *Epistolae* y sólo 9 *Litterae Encyclicae.* Al contrario de las de Pío XI, 23 son *Litterae* y sólo 7 *Epistolae Encyclicae.* De Pío X, Benedicto XV y Pío XII, una mitad son *Epistolae* y la otra *Litterae Encyclicae.* En León XIII prevalece aún el dictado de *Epístola,* pero ya usó también bastante el de *Litterae Encyclicae;* sin embargo, no aparece en él la razón de tal diferencia, puesto que sus grandes Encíclicas doctrinales, dirigidas a todo el Episcopado, se hallan lo mismo en el uno que en el otro grupo. Así, por ejemplo, entre las *Epistolae Encyclicae* se encuentran la "*Aeterni Patris*", la "*Immortale Dei*", la "*Satis cognitum*", etc.; y entre las *Litterae Encyclicae,* hallamos la "*Libertas*", la "*Rerum novarum*", la "*Providentissimus Deus*", etc.

Después de León XIII y sobre todo desde Pío XI, ya aparece la discriminación neta entre las *Epistolae* y las *Litterae Encyclicae,* pues se llaman *Litterae* las que se destinan a todos los Obispos del Orbe y versan sobre temas dogmáticos o pastorales de mayor importancia, mientras que el título de *Epistola Encyclica* se da, a las que se dirigen a parte del Episcopado, como la *Mit brennender Sorge* al Episcopado alemán, o a las que versan sobre asuntos de menor importancia o de carácter transitorio, como las once *Epistolae Encyclicae* que Pío XII dirigió a todo el Episcopado, ordenando oraciones por alguna necesidad de la Iglesia.

Las Encíclicas que van dirigidas a todos los Obispos del Orbe católico, se llaman universales, y pueden ser disciplinares o doctrinales, según desarrollen como principal intento un tema de disciplina o de doctrina. Lo que Pío XII nos dice en la "*Humani generis*" sobre las Encíclicas, advirtamos que lo dice expresamente y sin excepción de las *Litterae Encyclicae* (49), y por consiguiente se ha de entender sobre todo de aquellas Encíclicas, que ya en nuestros días tienen esa denominación específica, o sea, de aquellas que son universales y desarrollan un tema referente o a la fe o a las buenas costumbres.

(45) Pío IX, *Acta* I, 46.
(46) AAS 13 (1921) 209.
(47) *Bull. Rom.* 28, 196.
(48) *Bull. Rom.* 35, 25.
(49) AAS 42 (1950) 567, 568, 570, 571.

II

VALOR DOCTRINAL DE LAS ENCICLICAS

Sobre el valor doctrinal de las Encíclicas, la "*Humani generis*" nos enseña, que son intervenciones del mismo Magisterio de la Iglesia, por medio de las cuales el Magisterio vivo ejerce su oficio ordinario de intérprete auténtico, único, de las fuentes de la revelación, al que como a norma deben atenerse en sus investigaciones los teólogos, abandonando en particular los métodos de exégesis ajenos a los principios y normas de la hermenéutica propuestos en las Encíclicas y procurando comprobar con argumentos teológicos sus enseñanzas (50).

En particular de sí misma nos dice la "*Humani generis*", que es una intervención del Magisterio de la Iglesia para advertir y alejar del peligro, en que los filósofos y teólogos actualmente se hallan, de apartarse de la verdad revelada y de arrastrar al error consigo a otros. Y por eso advierte gravemente, que no pueden *tuta conscientia* ejercer el oficio de la enseñanza en Institutos eclesiásticos, sino aquellos que religiosamente acepten y observen con exactitud las normas de doctrina que se ordenan en la misma Encíclica, cuidando de no traspasar los límites que en ella se establecen (51).

Teniendo ante la vista el panorama histórico de las Encíclicas, que acabamos de hacer, ya podemos entrar como en terreno conocido para examinar el valor doctrinal que a las Encíclicas compete. No podemos proceder *a priori,* sino que debemos averiguar cuál es la mente de los Sumos Pontífices sobre esos sus documentos doctrinales (52).

Un indicio, no despreciable, del valor de las Encíclicas lo hallamos en el lugar preferente que se las asigna constantemente en las Colecciones de documentos pontificios. Prescindiendo de las Colecciones carentes de autenticidad, nos fijaremos tan sólo en la colección *auténtica* de las Actas Pontificias, que a partir de 1909 comenzó a publicarse en el Pontificado de Pío X (53). Observamos en ella que bajo el dictado general de *Actas Summi Pontificis,* se comprenden *estas clases y en este orden* de documentos: Litterae Encyclicae, Epistolae Encyclicae, Litterae decretales, Epistolae Apostolicae, Constituciones Apostolicae, Motu proprio, Litterae Apostolicae y Epistolae. De ellos los que tienen la forma epistolar

(50) Pío XII, "*Humani generis*": AAS 42 (1950) 568-570.
(51) Pío XII, "*Humani generis*": AAS 42 (1950) 564-578.
(52) P. Nau, *L'autorité doctrinale des Encycliques,* "La Pensée Cath." (1950), 15, 47-63; 16, 42-59.
(53) *Act. Apost. Sed.* 1-43 (1900-1951).

característica, con el saludo a los destinatarios al principio y la bendición de despedida al fin, son las Litterae Encyclicae, las Epistolae Encyclicae, las Epistolae Apostolicae y las Epistolae. Los demás tienen más bien la forma peculiar de los decretos.

Entre todos los documentos pontificios se les concede, pues, el primer lugar a las *Litterae Encyclicae* y el segundo a las *Epistolae Encyclicae*. Esto es lo normal, porque algunas pocas veces, por la índole peculiar de la materia, se alteró este orden, como en los cuatro primeros años de las *Acta Apostolicae Sedis*, años 1909 a 1912, se antepusieron a las Encíclicas las Constituciones Apostólicas, y en los tomos 36, 40 y 41, correspondientes a los años de 1944, 48 y 49, las Letras decretales de canonizaciones de Santos se antepusieron a las Encíclicas. Pero en el tomo 42, del año 1950, han vuelto a colocarse las Letras decretales de las Canonizaciones después de las Encíclicas. Sólo por la razón obvia de su singularísima importancia, la Constitución Apostólica "*Munificentissimus Deus*", en que se definió la Asunción, se antepone en este último tomo a la Encíclica "*Humani generis*".

Benedicto XIV, cuyos merecimientos como restaurador de las Encíclicas hemos destacado, señala las características principales, de las que se puede deducir el valor de las Encíclicas. Fijando el autor, los destinatarios, la finalidad y el objeto, nos dice, que "las Letras Encíclicas han sido el medio de que perpetuamente se valieron los Romanos Pontífices para excitar a los Obispos del Orbe, o a los de alguna Provincia, al mantenimiento de la Fe católica y a la observancia o restauración de las buenas costumbres"... (54). "En la persuasión de que han de tener mayor fuerza las cartas que el Papa por sí mismo escriba a los Obispos, que las escritas por otros, aun con la autoridad del Pontífice, por la mayor benevolencia pontificia que significan las epístolas del mismo Papa a los Obispos, unidos a él con el vínculo de la fraternidad" (55).

Benedicto XIV nos dice, pues, de las Encíclicas, que su autor es el mismo Sumo Pontífice en cuanto tal, los destinatarios son los Obispos unidos a él con los vínculos de la fraternidad, el objeto, es el sagrado depósito del dogma y la moral, la finalidad es el mantenimiento incólume de la fe y las costumbres cristianas, su autoridad es mayor que la de los demás documentos de la Santa Sede, su significación es de singular benevolencia del Papa hacia los Obispos. De donde podemos concluir sobre el valor de las Encíclicas, que son documentos del Magisterio supremo y universal de la Iglesia, en materia grave, de singular autoridad entre los actos magisteriales ordinarios de la Santa Sede.

(54) *Bull. Rom.* 25, p. VIII.
(55) *Bull. Rom.* 25, p. IX.

Esta conclusión nos la explican más y la completan las enseñanzas de otros Pontífices. Así, considerando en primer lugar la relación que necesariamente existe entre el autor y los destinatarios de las Encíclicas, advertimos que por ellas los Sumos Pontífices se proponen cumplir aquel mandato recibido de Cristo en San Pedro, de "Confirmar a los Hermanos" (Lc. 22, 32). Expresamente lo dice en su Encíclica inaugural Pío VII: "A escribiros esta carta, Venerables Hermanos, nos exhorta e impulsa vehementemente la obligación de aquel oficio, que es Nuestro propio y principal deber, encomendado y declarado por aquellas palabras: "Confirma a tus Hermanos"; ya que en esta misérrima y turbulenta edad, como nunca en mayor grado, Satán nos combate a todos para cribarnos como trigo" (Luc. 22, 32) (56).

En las mismas ideas abunda la primera Encíclica de Gregorio XVI, cuando patéticamente afirma: "Podemos en verdad decir, Venerables Hermanos, que en esta hora impera la potestad de las tinieblas para cribar como el trigo a los hijos de elección... por eso el fin principal de nuestros esfuerzos y de nuestra asidua vigilancia es custodiar el sagrado depósito en medio de una tan grande conspiración de los hombres perversos, que se empeñan en combatir y destruir la fe... Os escribimos, pues, Venerables Hermanos, para que, vestidos del escudo de la fe, os esforcéis por pelear estrenuamente las batallas del Señor; ya que a Vosotros corresponde principalmente estar firmes, como baluarte, contra toda altivez que se levanta contra la ciencia de Dios" (2 Cor. 10. 5) (57).

La misma finalidad, de confirmar a los Hermanos en el Episcopado, la expresa San Próspero de Aquitania. Refiriéndose a la *tractoria* del Papa Zósimo contra los Pelagianos, verdadera Encíclica, pues nos dice que la escribió "ad totius orbis Episcopos" (D. 134), la caracteriza afirmando, que con ella el Papa "ad impiorum detruncationem, gladio Petri dexteras omnium armavit Antistitum" (58).

Esta potestad de confirmar a sus Hermanos, de la que son ejercicio las Encíclicas, nos manifiesta palmariamente que las Encíclicas son actos de autoridad suprema del Magisterio, de aquella potestad primacial que Cristo concedió exclusivamente a Pedro sobre los demás Apóstoles cuando le dijo: "Confirma a tus Hermanos" (Lc. 22, 32). O expresando el mismo pensamiento con palabras de Benedicto XIV, las Encíclicas son actos magisteriales de la potestad suprema propia y exclusiva "del Vicario de Cristo en la tierra", "del Príncipe de los Apóstoles", "del Pastor de los

(56) Pío VII. "*Diu satis*"; *Bull. Rom.* 35, 25.
(57) GREGORIO XVI. "*Mirari vos*"; *Acta Greg. XVI,* 1, 169, 170 173.
(58) PROSPER, *Contra Collatorem,* 27; M L 51, 271. Sobre la célebre tractoria de San Zósimo y el significado de la voz tractoria, COUSTANT, *Epist. Rom. Pontif.* 650, 991-997; S. AUGUSTS M L 33, 226; 43, 678; DION. EXIG. M L 67, 206 a.

Pastores", o sea, "de aquél a quien Cristo confió el cargo de apacentar, no sólo a los corderos de su rebaño, sino también a las ovejas, es decir, a los Obispos del Orbe, llamados a compartir las solicitudes de aquel cargo pastoral, cuya plenitud ha sido encomendada por Dios al Papa en aquellas palabras: "Pasce agnos meos, pasce oves meas" (Jo. 21, 15-17) (59). El mismo sentir sobre las Encíclicas nos manifiestan a cada paso los Romanos Pontífices en las suyas hasta nuestros días, como Pío IX en la "*Amantissimus humani generis*", Pío XI en la "*Casti connubii*" y Pío XII en la "*Summi Pontificatus*" (60).

No son, pues, las Encíclicas de que hablamos, meras exposiciones doctrinales dirigidas a los Obispos del orbe, con sólo el nobilísimo fin de difundir y defender la verdad y la moral cristiana, como lo fueron, por ejemplo, las Encíclicas de San Alejandro y San Atanasio (61) ; sino actos de verdadera y estricta potestad suprema del Magisterio universal, que personalmente compete a aquel que, como sucesor de San Pedro en el Primado, es el único Vicario de Cristo en la tierra.

La conclusión que acabamos de obtener a vista de la relación en que se nos presentan el Autor y los destinatarios de las Encíclicas, se confirma y fundamenta al estudiar la finalidad primordial por la que los Papas las escriben. Esa finalidad la expresa con frase lapidaria San León Magno, cuando nos da la razón por la que escribió su célebre epístola a Flaviano y demás Obispos del Sínodo de Calcedonia, y es, "ut per totum mundum una sit fides et una eademque confessio" (62). Tal es, en una palabra, la finalidad primordial de las Encíclicas doctrinales, la unidad de la fe y de la doctrina en toda la Iglesia.

Después de un atento examen de los móviles más profundos que han inducido a los Papas a comunicar su pensamiento con todos los Obispos del orbe, se llega a la convicción de que, el celo apostólico por la unidad de la doctrina en toda la Iglesia, es la razón más poderosa que ha inspirado las grandes Encíclicas doctrinales, desde las de San León Magno, a mediados del siglo v hasta la "*Humani generis*" de Pío XII en 1950 y la "*Sempiternus Rex*" que acaba de publicarse.

Para no mencionar más que algunas de la edad moderna, nos contentaremos con recordar las "*Mirari vos*" y "*Singulari Nos*" de Gregorio XVI sobre el indiferentismo religioso de su tiempo (63), las "*Qui pluribus*" y "*Quanta cura*" de Pío IX sobre el racionalismo, naturalis-

---

(59) BENEDICTO XIV, "*Ubi primum*"; *Bull. Rom.* 25, 3.

(60) Pío XI, "*Casti Connubii*": AAS 22 (1930) 540; Pío XII, "*Summi Pontificatus*": AAS 31 (1939) 418, 420, 447; Pío IX, "*Amantissimus humani*": A P IX, 3, 425.

(61) S. ALEJANDRO, cf. S. EPIFANIO, M G 42, 209; S. ATANASIO, M. G. 25, 221-240; 537-594.

(62) S. LEÓN I, *Epist.* 33, 2: M L 54, 799.

(63) GREGORIO XVI, *Acta Greg. XVI*, I, 169, 433.

mo y laicismo de la edad contemporánea (64), las "*Aeterni Patris*", "*Diuturnum Illud*", "*Immortale Dei*", "*Satis cognitum*", "*Libertas*", "*Rerum novarum*", "*Providentissimus Deus*" y otras de León XIII, en las que con profundidad y tersura admirables abordó todos los grandes problemas que afectaban a la fe y a las costumbres cristianas de nuestro siglo (65); la "*Pascendi*" de Pío X, descubriendo las más profundas raíces de ese verdadero cáncer de nuestra fe, que llamamos *Modernismo* (66); la "*Spiritus Paraclitus*" de Benedicto XV sobre las Sagradas Escrituras (67); las "*Studiorum ducem*", "*Divini illius Magistri*", "*Casti connubii*", "*Quadragesimo anno*", "*Ad Catholici sacerdotii*" y "*Divini Redemptoris*" de Pío XI, equiparables a las de León XIII por la profundidad y gravedad de los problemas de nuestros tiempos que por ellas se abordan y esclarecen (68); las "*Summi Pontificatus*", "*Mystici Corporis*", "*Divino afflante Spiritu*", "*Mediator Dei*", "*Humani generis*" y "*Sempiternus Rex*" de Pío XII, que desarrollan temas de candente actualidad que afectan a lo más íntimo de la vida de la Iglesia en nuestros días (69).

Este rápido recorrido pone de manifiesto la solicitud apostólica, con que los Vicarios de Cristo, fieles a su deber sagrado de custodios de la fe, han elevado oportunamente su voz augusta, para orientar a todos los Obispos y fieles del orbe, en todas las cuestiones doctrinales de alguna importancia, que en la sucesión de los tiempos se plantean al creyente.

Y lo han hecho así, conscientes del deber que les incumbe de procurar ante todo y sobre todo la más perfecta unidad de doctrina en la Iglesia, como hermosamente nos lo explica Gregorio XVI, cuando nos dice: "Debéis trabajar y velar asiduamente, Venerables Hermanos, para que el depósito de la fe se mantenga incólume... El juicio de la sana doctrina y el régimen y administración de la universal Iglesia, al Romano Pontífice corresponden... Lo propio de cada Obispo es la adhesión fidelísima a la cátedra de Pedro, para custodiar religiosamente el sagrado depósito... Deber nuestro es, Venerables Hermanos, llevar a nuestras ovejas únicamente a aquellos pastos que les sean saludables y estén inmunes de la más tenue sombra de infección." Y ardiendo en celo por la unidad, prorrumpe en esta exhortación: "Agamus idcirco in unitate spiritus communem nos-

---

(64) Pío IX, *Acta Pii IX*, I, 4; III, 687.

(65) León XIII, AAS 12, 97-115; 14, 3-14; 18, 161-180; 28, 708-739; 20, 593-613; 23, 641-670; 26, 269-292.

(66) Pío X, AAS 40, 593-650.

(67) Benedicto XV, AAS 12 (1920) 385-422.

(68) Pío XI, AAS, 15 (1923) 309-326; 22 (1930) 49-86; 539-592; 23 (1931) 177-228; 28 (1936) 5-53; 29 (1937) 65-106.

(69) Pío XII, AAS 31 (1939) 413-453; 35 (1943) 193-248; 297-326; 39 (1947) 521-595; 42 (1950) 561-578; 43 (1951) 625-644.

tram, seu verius, Dei causam, et contra communes hostes pro totius populi salute, una omnium sit vigilantia, una contentio" (70). No es fácil hallar frases que expresen más fervientemente la aspiración nobilísima a la unidad doctrinal, que los Pontífices se proponen obtener mediante sus Encíclicas.

Ni es de maravillar que los Papas se muestren tan celantes por obtener esa unidad, dado que, según lo que nos enseña el Concilio Vaticano, la unidad del Episcopado y mediante ella, la unidad de todos los creyentes son precisamente toda la razón de ser del Primado instituído por Cristo: "Para que el mismo Episcopado fuese uno e indiviso, nos dice el Vaticano, y para que mediante los Sacerdotes unidos mutuamente entre sí, la multitud de todos los creyentes se conservase unida en la fe y comunión, el Pastor eterno y Obispo de nuestras almas, haciendo a Pedro Superior de los demás Apóstoles, en él instituyó el perpetuo principio y visible fundamento de una y otra unidad" (D. 1821). Es pues la unidad la función más esencial, propia y característica del Primado, es la finalidad primordial y céntrica de la misma constitución primacial de la Iglesia. Por eso no es de extrañar que después del Vaticano, León XIII haya dedicado exclusivamente una de sus mejores Encíclicas, la "*Satis cognitum*", a explicar y matizar en todos sus detalles la razón y los fundamentos de esa unidad (71).

Siendo esto así, se comprende que los Papas por sus Encíclicas se esfuercen por orientar doctrinalmente a los Obispos y les exijan el que se atengan a las doctrinas que en esas Encíclicas les proponen: "Os hemos escrito estas Letras Encíclicas para que cuantas veces celebréis vuestros Sínodos y cuando instruyáis en las sagradas doctrinas a vuestros diocesanos, ninguna cosa propongáis que sea ajena a Nuestro sentir—nihil omnino alienum proferatur ab iis sententiis quas superius recensuimus—, e instantemente os amonestamos a que con toda solicitud procuréis que nadie en vuestras Diócesis se atreva a enseñar otra cosa de palabra o por escrito" (72). Y por idéntica razón, Pío XI, en su Encíclica "*Mortalium animos*", después de proponer los inmutables principios de la verdadera unidad de la Iglesia, amonesta a los Obispos para que se guarden de las falacias del llamado "*Movimiento Ecuménico*", y les aconseja a que "de palabra o por escrito cada uno de ellos haga llegar al pueblo fiel los principios y razones que en la Encíclica se proponen, a fin de que los católicos sepan lo que han de pensar y hacer en un asunto de tan capital impor-

(70) GREGORIO XVI, *Acta Greg. XVI*, 1, 170.
(71) LEÓN XIII, *"Satis cognitum"*: AAS 28, 708-739. La misma doctrina se halla más sumariamente expuesta por Pío IX, ya antes del Vaticano, en su Encíclica *"Amantissimus"*: *Acta Pii IX*, 3, 425.
(72) BENEDICTO XIV, *"Vix pervenit"*: *Bull. Rom.* 25, 593, 5.

tancia, cual es el de los que intentan obtener de algún modo la unión de todos los cristianos en un solo cuerpo" (73). No se limitan los Papas a exhortar de cualquier manera a la unidad, sino que exigen el que esa unidad se haga efectiva, aceptando y siguiendo los Obispos, como norma, las enseñanzas que les dan en sus Encíclicas; y esto lo hacen, como lo advierte Pío XI, en el pasaje citado, "conscientes de su apostólico oficio".

De todo lo cual se deduce inmediatamente el verdadero valor doctrinal de las Encíclicas de los Papas. Porque si las Encíclicas, como hemos visto, son actos del Pontífice, por los que se propone cumplir su obligación de hacer efectiva la unidad de doctrina en toda la Iglesia, y si, por otra parte, el cargo de realizar esa unidad es propio, característico y exclusivo del que en la Iglesia tiene la suprema potestad primacial; síguese necesariamente que las Encíclicas, en la intención de los Papas, son actos propios y característicos de su suprema potestad doctrinal, como en frase densa y clara lo ha expresado León XIII por estas palabras: "Cum regendae Ecclesiae Catholicae, doctrinarum Christi custodi et interpreti, Dei beneficio praepositi simus, auctoritatis Nostrae esse iudicamus, Venerabiles Fratres, publice commemorare quid a quoquam in hoc genere oficii catholica veritas exigat": Frase en que vive en sentido pleno el dicho de San Agustín: "Deus in Cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis" (74).

Conforme al pensamiento sobre la unidad de doctrina, que hemos expuesto hasta aquí, y expresando brevemente el sentido de las palabras de Benedicto XIV y Pío XI, que acabamos de citar, podemos muy bien afirmar, que las Encíclicas son órganos de cohesión doctrinal entre los miembros del Colegio Episcopal y su Cabeza, ya que por medio de ellas los Papas promueven, orientan y unifican el Magisterio ordinario de todos los Obispos del orbe.

Esta idea nos sugiere otro aspecto de interés para ahondar más en el conocimiento del valor doctrinal de las Encíclicas, a saber, su relación con el Magisterio universal y ordinario de la Iglesia. Conocida es la doctrina propuesta por Pío IX y definida por el Vaticano sobre la autoridad suprema que a ese Magisterio universal y ordinario corresponde (75). El fundamento de tan alta autoridad es la formal promesa de la asistencia divina al Colegio apostólico y a su sucesor el Colegio Episcopal hasta la

---

(73) Pío XI, "*Mortalium animos*": AAS 20 (1928) 7; y en la "*Quas primas*": "Vestrum postea erit, quidquid de Ch°. Rege colendo dicturi sumus, ad popularem intelligentiam et sensum accommodare": AAS 17, 595.

(74) León XIII, "*Diuturnum illud*"; AAS 14, 4, S. Agust. *Ep.* 105. n. 16; M L 33, 403.

(75) Pio IX, "*Tuas libenter*": *Acta Pii IX,* 3, 642: D 1683. Conc. Vatic.: D 1792. Cf. J. Salaverri, *De Ecclesia. Sacrae Theol. Summa.* I, 3, 552.

consumación de los siglos (76). El acto de magisterio del Colegio como tal es expresión de un consentimiento formal de los miembros del Colegio entre sí y con la Cabeza. La adhesión formal de los demás Obispos a lo que enseña el sucesor de Pedro, es tan esencial, que sin ella ni concebirse puede el acto magisterial del Colegio como tal. Ahora bien, para que existan formalmente ese consentimiento y adhesión, ante todo se requiere que los Obispos conozcan el sentir del Papa. Y como el modo más usual de que el Papa se vale para exponer su pensamiento en las cosas que pertenecen a la fe y a la moral, son precisamente las Encíclicas. De ahí el valor doctrinal de ellas, en cuanto que son la clave y el exponente más seguro de lo que enseñan unánimemente los Obispos de todo el orbe, en consonancia formal con las enseñanzas del Papa.

Fuera de esta relación, que dicen al Magisterio universal y ordinario, de que habla el Vaticano (77), las Encíclicas, consideradas en sí mismas, son además actos formales del Magisterio universal y ordinario del mismo Papa. Son actos del Magisterio *universal,* porque van expresamente dirigidas a todos los Obispos del orbe católico. Son actos del Magisterio *ordinario,* porque así nos lo dice taxativamente la "*Humani generis*", por estas palabras: "Las cosas que se proponen en las Letras Encíclicas, son enseñanzas del Magisterio ordinario, del que también vale el dicho del Maestro: El que a vosotros oye, a mi me oye" (78).

Son en verdad actos del Magisterio *ordinario* tanto por la forma como por la intención con que se escriben las Encíclicas. La forma es la de una verdadera carta pastoral, por la que el Papa, como lo advirtió Pío XII, "ejerce el ministerio de la palabra, que es el primero de sus deberes como sucesor de los Apóstoles" (79). De ahí el estilo de verdaderas cartas, o conversaciones por escrito, propio tanto de las Encíclicas como de las Pastorales de los Obispos a sus diocesanos.

Comparando la forma de las Encíclicas con la de los decretos y constituciones conciliares o con la de las definiciones *ex Cathedra,* se advierte sin dificultad la diferencia de tono que existe entre los actos del Magisterio ordinario y los del Magisterio solemne. La forma de los decretos conciliares y definiciones *ex Cathedra* es la propia del "*solemne iudicium*", concisa, tajante, definitoria, en la que todas las palabras están medidas con precisión, y ordenadas a zanjar con sentencia inapelable la cuestión que deciden. En cambio las Encíclicas muy parcas en definiciones concisas y condenas rigurosas, usan más bien la forma amplia

(76) Mt. 28, 18; Io. 14, 16, 26; 16, 12, 13, cf. J. SALAVERRI, L c. n. 519-523.
(77) Ses. III, cap. 3; D 1792.
(78) Pío XII, "*Humani generis*": AAS 42 (1950) 568.
(79) Pío XII, *Discorsi e Radiomessaggi,* 1942, III, pág. 355.

del que propone una doctrina o analiza un error, con exposición de principios, aportación de pruebas, alegación circunstanciada de causas, deducción de consecuencias, indicación de remedios; y todo ello entreverado oportunamente con paternas exhortaciones a la perseverancia en la verdad tradicional o a la cautela en contra de las verdades peligrosas.

En las definiciones solemnes la forma es más bien la propia de una sentencia judicial, en las Encíclicas al contrario, la de una exposición doctoral. Basta por ejemplo comparar la Constitución Apostólica "*Auctorem fidei*" de Pío VI con la Encíclica "*Pascendi*" de Pío X (80), para advertir del modo más palmario la diferencia que decimos, aunque ambos documentos coincidan en el propósito de rebatir un amplio número de errores dogmáticos, la "*Auctorem fidei*" los errores del Sínodo de Pistoya y la "*Pascendi*" los del Modernismo. Las Encíclicas no son propiamente sentencias del Juez, sino más bien las instrucciones del Padre, que expone su pensamiento, ilumina, orienta, afianza en la verdad y precave del error, con el ánimo y la esperanza de convencer y mover a todos a seguirle.

Esta forma característica del Magisterio ordinario es la que de intento procuran y se proponen en las Encíclicas los Pontífices. Muy frecuentemente nos lo advierten en ellas sus autores, pero de una manera inequívoca nos lo manifiesta Pío XI en la "*Casti connubii*", cuando dice: "Por el cargo de Vicario de Cristo en la tierra y supremo Pastor y Maestro de las almas, nos creemos obligados a elevar nuestra voz apostólica, para alejar, cuanto está de nuestra parte, y preservar de pastos envenenados a las ovejas que nos han sido confiadas. Por eso a vosotros, Venerables Hermanos, y por vuestro medio a la universal Iglesia de Cristo hemos decidido hablaros de la naturaleza del matrimonio cristiano, de su dignidad de las ventajas y beneficios que de él se derivan a la familia y a la misma humana sociedad, de los errores contrarios a este importantísimo capítulo de la doctrina evangélica, de los vicios adversos a la vida conyugal, en fin, de los medios principales que se deben emplear" (81).

En estas palabras de Pío XI hallamos también claramente expresadas las dos notas esenciales y características de las Encíclicas, que son como el resumen de todo lo que de su valor doctrinal hemos expuesto: la primera es la plenitud de autoridad de que proceden y que encierran, que es lo que significa Pío XI al decir que escribe la suya "Como Vicario de Cristo en la tierra. Pastor y Maestro supremo de las almas"; la segunda es la forma expositiva y parenética propia del Magisterio ordinario. Con lo cual queda suficientemente explicado lo que la "*Humani generis*" dice

(80) Pío VI, "*Auctorem fidei*": D 1501-1599; Pío X, "*Pascendi*"; D 2071-2109.
(81) Pío XI, "*Casti connubii*": AAS 22 (1930) 540.

de las Encíclicas, cuando advierte, que "aunque por ellas los Pontífices no ejerzan la suprema potestad de su Magisterio, sin embargo las cosas que se proponen en las Encíclicas son enseñanzas del Magisterio ordinario, del que también vale el dicho del Maestro: El que a vosotros oye a mi me oye" (Lc. 10, 16) (82). O sea, que las Encíclicas de suyo no son definiciones *ex Cathedra* del supremo Pastor y Maestro de la Iglesia, sino actos del Magisterio ordinario de ese mismo Pastor y Maestro supremo

III

LAS ENCICLICAS Y LA INFALIBILIDAD

Lo que acabamos de concluir nos plantea ulteriormente un problema ineludible: ¿Son o no infalibles las Encíclicas?

Ante todo hemos de reconocer los hechos que las investigaciones históricas nos obligan a aceptar. Entre las cartas verdaderamente Encíclicas de los Papas de la edad antigua y comienzos de la media, hay algunas que tienen todas las características de la infalibilidad. Después de los diligentes y detenidos estudios de las fuentes más puras, realizados por el P. Carlos Silva-Tarouca, profesor de Historia eclesiástica en la Universidad Gregoriana (83), tenemos que admitir como infalibles por lo menos las Encíclicas siguientes: la celebérrima *tractoria* de *San Zósimo, escrita* "ad totius orbis Episcopos" (84), en la que contra Pelagio y Celestio definió el dogma católico sobre la necesidad de la divina gracia (85) ; la de *San Celestino I,* a los Obispos orientales reunidos en Efeso, condenando a Nestorio (86); las dos de *San León Magno,* condenando sucesivamente al Priscilianismo y el Monofisismo (87) ; las dos de *San Gelasio,* una a los Obispos Orientales sobre las dos naturalezas de Cristo, y la otra a los Obispos del Ilírico sobre la fe que se ha de profesar (88) ; la del Papa *San Hormisdas,* enviada, para que la suscribieran, a todos los Obispos del Oriente (89); la de *Pelagio I,* dirigida "Universo populo

---

(82) Pío XII, "*Humani generis*": AAS 42 (1950) 568.
(83) C. SILVA-TAROUCA, *Inst. Hist. Eccles.* P. IIª, fasc. 1, págs. 86-190.
(84) S. PRÓSPERO DE AQUITANIA: D 134, 135.
(85) C. SILVA-TAROUCA, L. c., p. 117-124.
(86) C. SILVA-TAROUCA, L c. p. 124-132.
(87) S. LEÓN I, *Epist.* 15 y 28; cf. *Epist.* 88 y 91: M L 54, 677 y 755; 929 y 934; SILVA-TAROUCA, L. c. p. 136-148.
(88) Cf. C. SILVA-TAROUCA, L. c. p. 154 s.
(89) DENZINGER, n. 171, véanse las notas.

Dei", con la profesión de la fe de la Iglesia católica (90) ; la de *San Gregorio Magno,* sobre las obligaciones del cargo pastoral y sobre la fe que se ha de profesar, a los Patriarcas del Oriente (91) ; la gran "*Epístola Encíclica*" de *San Martín I,* dirigida a todos los Obispos y a "la universal y santa plenitud de la Iglesia Católica" contra todas las herejías y en especial contra los Monoteletas (92) ; la de *San Agatón,* al Emperador y a los Obispos congregados en Constantinopla, definiendo la fe católica también contra los Monoteletas (93) ; la de *Adriano II* a los Obispos del VIII Concilio Ecuménico, para que la suscribieran, como efectivamente lo hicieron, condenando todas las herejías y en particular a los Iconoclastas y a Focio (94). Hemos mencionado nada menos que doce Encíclicas, de entre las publicadas por los Papas en la edad antigua y principios de la media, hasta los comienzos del Cisma de las Iglesias Orientales iniciado por Focio, todas las cuales creemos que se han de tener por verdaderamente infalibles.

Sobre las Encíclicas pontificias en general y sobre las de la edad moderna y contemporánea, dos opiniones extremas se manifestaron y debatieron a principios del presente siglo. Algunos autores, recalcando sobre todo la marcada diferencia de forma, que hemos advertido, entre las definiciones *ex Cathedra* y las Encíclicas, concisa y definitoria en aquellas, amplia y expositiva en éstas; dedujeron que solas las definiciones *ex Cathedra* eran infalibles. Otros, al contrario, subrayando más bien los testimonios con que los Papas nos manifiestan que escriben sus Encíclicas, en ejercicio de la "plenitud de su potestad apostólica" (95), defienden que son también infalibles las Encíclicas.

El P. Choupin, uno de los principales propugnadores de la sentencia restrictiva, defendió tenazmente, que el Papa era infalible solamente en el ejercicio solemne o extraordinario de su Magisterio, o sea, cuando define *ex Cathedra* decidiendo y zanjando en absoluto alguna cuestión de fe o de moral con sentencia judicial definitiva (96).

La otra opinión extrema, defendida principalmente por Monseñor Perriot (97), afirmaba en un principio que todas las Encíclicas doctrina-

---

(90) PELAGIO I: M L 69, 399-400.
(91) S. GREGORIO M.: M L 77, 468-479; cf. SILVA-TAROUCA, L. c. 177-179.
(92) S. MARTÍN I, *Epistola Encyclica*: I. HARDUIN, *Concil. Collect.* 3 933-940: M L 87, 119-135, 147.
(93) DENZINGER, n. 288; M L 87, 1165 ss.
(94) ADRIANO II: M L 129, 36.
(95) GREGORIO XVI: "deque apostolicae potestatis plenitudine". "*Singulari Nos*"; *Acta Greg. XVI,* 1, 434: Pío IX; "Nos apostolica Nostrae potestatis plenitudine confirmamus: "*Qui pluribus*": *Acta Pii IX,* 1, 12; Pío XI: "pro suprema Nostra auctoritate et omnium animarum salutis cura": "*Casti connubii*": AAS 22 (1930) 560: D 2240.
(96) L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales du Sains-Siège,* (1928), p. 15-37.
(97) M. PERRIOT, "L'Ami du Clergé" (1903) 802-806, 865 ss.

les, como por ejemplo muchas de las de León XIII y la "*Pascendi*" de Pío X, eran verdaderas definiciones *ex Cathedra.* Posteriormente, escudándose sobre todo con la autoridad del Cardenal Billot (98), concedió que hablando estrictamente, no eran las Encíclicas definiciones *ex Cathedra,* pero que, no obstante, eran ciertamente infalibles en todo lo que directa y principalmente enseñan (99).

SENTIR COMÚN DE LOS TEÓLOGOS. Ante todo coinciden en afirmar, que el acto infalible del Papa no está de suyo ligado a forma particular alguna; y así, por ejemplo, Clemente VI definió infaliblemente la doctrina que habían de creer los Armenios en una simple *Epístola* (100); Pío VI condenó infaliblemente a los Pistorienses en una *Constitución Apostólica* (101); Pío IX definió infaliblemente el privilegio de la Inmaculada en unas *Letras Apostólicas* (102); y Pío XII proclamó solemnemente el dogma de la Asunción en una *Constitución Apostólica* (103). El carácter accesorio de *Bula* no afecta a la índole interna del documento. Es una formalidad canónica de la que se revisten algunos documentos de singular importancia, tanto los meramente disciplinares como los doctrinales (104).

Lo segundo en que coinciden los teólogos es consecuencia necesaria de lo que acabamos de exponer. Y es que los Papas pueden libérrimamente valerse de las Encíclicas para sus definiciones *ex Cathedra,* como lo hicieron San León Magno y San Martín I en las Encíclicas definitorias que dejamos mencionadas (105). Las discusiones de los teólogos sobre este valor supremo de algunas Encíclicas, por ejemplo sobre la "*Quanta cura*" de Pío IX, no afectan a esta cuestión de principio o de derecho, que todos dan por inconcusa; versan solamente sobre la cuestión de hecho: ¿si efectivamente es o no definición infalible esa Encíclica con el célebre *Sílabo* que la acompaña? (106). Lo mismo se podía admitir que son definiciones *ex Cathedra,* intercaladas en las Encíclicas, la condena de La-

---

(98) L. BILLOT, *De Ecclesia* (1927), p. 656, cf. P. VILLADA, *El decreto "Lamentabili"*: "Razón y Fe" 19 (1907) 154-165.

(99) M. PERRIOT, "L'Ami du Clergé" (1908) 195-200.

(100) DENZINGER, n. 570a-574a.

(101) DENZINGER, n. 1501- 1599.

(102) Pío IX, *Litterae apostolicae "Ineffabilis Deus"*: *Acta Pii* IX, 1. 595, 597, 618. No es exacto el título de *Encíclica* que le da la *Collectio Lacensis* VI, 836.

(103) Pío XII, *Constitutio Apostolica, "Munificentissimus Deus"*: *AAS* 42 (1950) 753.

(104) Cf. PH. MAROTO, *Instit. Iuris Can.* I, n. 338.

(105) Véanse las notas 84 y 89. cf. *ASS* 3, *Appendix* I, pág. 62-64.

(106) RINALDI, *Il valore del Sillabo* (1888): FRANZELIN "Etudes" (jul. 1889) 358; CHOPIN, *Valeur des décisions doctrinales du Saint-Siège* (1928), p. 109-157, 187-415; MUNCUNILL, *De Ecclesia,* n. 715-721: DE GROOT, *De Ecclesia,* q. 16, a. 7; SCHULTES, *De Ecclesia,* a. 70; STRAUB; *De Ecclesia,* n. 999-1003; DUBLANCHY, *D. T. C.* 7, 1704; SCHEEBEN, *Dogmatik* I, n. 510; DE GUIBERT, *De Ecclesia,* n. 364; VELLICO, *De Ecclesia,* p. 438; *ASS.* 3, l. c. en la nota 105.

mennais por Gregorio XVI en su "*Singulari Nos*" (107) ; la proscripción del *Modernismo,* como resumen de todas las herejías, hecha por Pío X y confirmada como juicio "solemne" por Benedivto XV (108); y la reprobación de los abusos del matrimonio hecha por Pío XI en la "*Casti Connubii*", que el P. Vermeersch defendió ser una verdadera definición *ex Cathedra* (109).

Lo tercero, finalmente, en que también están de acuerdo los autores, es que las Encíclicas no suelen ser de hecho el medio empleado directamente, para proponer los juicios solemnes o definiciones *ex Cathedra;* sino más bien para exponer las enseñanzas del Magisterio universal y ordinario de los Papas. Y este sentir lo hace suyo y lo confirma expresamente la "*Humani generis*", cuando dice: "Aunque por las Encíclicas no ejerzan los Pontífices la suprema potestad de su Magisterio, sin embargo, las cosas que en ellas se proponen son enseñanzas del Magisterio ordinario" (110). De aquí se deduce inmediatamente que el Magisterio ordinario en cuanto tal no es el Magisterio solemne o extraordinario propio de los Concilios Ecuménicos y de las definiciones *ex Cathedra.* ¿Síguese además de ahí que el Magisterio ordinario excluya por eso mismo la infalibilidad? He ahí una cuestión ulterior que no ha sido hasta ahora decidida, aunque reviste sin duda particular interés.

Las palabras de la "*Humani generis*", que acabamos de citar, nos ofrecen buena base para la que creemos solución del problema. Todavía en 1905, Bainvel, en su precioso tratado del Magisterio escribía: "No consta si las Encíclicas son actos del Magisterio ordinario o extraordinario" (111). En nuestros días, los teólogos consideran comúnmente las Encíclicas como documentos del Magisterio ordinario (112), y la declaración auténtica de Pío XII confirma con su autoridad la misma doctrina. Supuesta esta sólida base ¿podemos sin más aplicar a las Encíclicas las enseñanzas del Concilio Vaticano sobre el Magisterio ordinario?

La definición vaticana, introducida en el esquema de *Fide catholica* a propuesta del Obispo de Ratisbona (113), dice así. "Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia, sive solemni judicio sive ordinario et universali

---

(107) *Acta Gregor. XVI,* I, p. 434, cf. p. 311.

(108) BENEDICTO XV, "*Ad Beatissimi*": "Decessor Noster omnium haereseon collectum edixit esse et solemniter condemnavit": *AAS* 6 (1914), 577.

(109) DENZINGER, n. 2240. A. VERMEERSCH, *Annotationes in Encycl. "Casti Connubii"*: "Per. Re Can. Mor." 20 (1931) 52-55; ID. *Definitio infallibilis in Encyclica "Casti Connubii"*: "Div. Tom." (Plac) 35 (1932) 405-411; F. HÜRTH, *Litt. Encycl. "Casti Connubii"*: "Scholastik" 6 (1931) 250; VELLICO, *De Ecclesia,* p. 441.

(110) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 568.

(111) J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione* (1905) n. 101, 6.

(112) J. DE GUIBERT, *De Ecclesia,* n. 369.

(113) MSI 51, 35; 53, 188, 221.

Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur" (114). Como expresamente lo advirtieron en nombre de la *Diputación de la Fe* sus dos Relatores, el Primado de Hungría y el Obispo de Paderborn, este párrafo trata directamente de determinar cuál es el objeto material de la fe que han de profesar los fieles, y va dirigido contra aquellos teólogos que restringen lo que se ha de creer de fe divina solamente a las verdades abiertamente definidas por los Concilios Ecuménicos, con exclusión de las demás que la Iglesia docente unánime predica y propone como reveladas por Dios (115).

Ahora bien, los Padres del Vaticano introdujeron este párrafo en la Constitución *de Fide,* definida en la Sesión III.ª, antes de tratar de la infalibilidad del Papa, que discutieron en la Constitución *de Ecclesia* y la definieron en la Sesión IV.ª. Por lo tanto, no pretendieron tocar con él ni directa ni indirectamente, la cuestión del Magisterio personal del Papa, como se hizo palmario con ocasión de una enmienda del Obispo de la Habana. Quiso que se aclarara lo que se había de entender por Magisterio ordinario, y dijo: "¿Qué es ese Magisterio ordinario de la Iglesia que menciona el párrafo propuesto, sino el Magisterio del Romano Pontífice, cabeza de la Iglesia y Vicario de Nuestro Señor Jesucristo?" (116).

Esta interpretación alarmó a otros Padres del Concilio, que con razón observaron, que si se entendía así, no podía ser admitido el párrafo en la Constitución *de Fide,* porque sería hacer pasar oblicuamente y sin discusión la cuestión principal de la infalibilidad del Papa, que se reservó para ser tratada después en la Constitución *de Ecclesia* (117). Para disipar todo equivoco, el Obispo de Paderborn, en nombre de la *Diputación de Fe* dijo: "declaro que de ningún modo fué intención de la comisión redactora el tocar ni directa ni indirectamente en este párrafo la cuestión de la infalibilidad pontificia" (118). Y reanudándose la discusión unos días más tarde, volvió a repetir la misma declaración, recalcando que nadie pensase que se trataba en este pasaje del Magisterio infalible de la Sede Apostólica, sino que se había de entender del "Magisterio ordinario de toda la Iglesia dispersa por el orbe", conforme a las Letras Apostólicas "*Tuas libenter*" de Pío IX (119).

Según estos testimonios, es manifiesto que el Vaticano expresamente equipara al juicio solemne e infalible de los Concilios Ecuménicos la pro-

(114) DENZINGER, n. 1792. Las vicisitudes de la discusión, véanse en MSI, 51, 35, 47, 216, 223, 224, 225, 229, 234, 235, 322, 336, 337.
(115) IO. SIMOR, *Primas Hungariae:* MSI 51, 47; C. MARTÍN, Ep. Paderborn: MSI 51, 224 s.
(116) MSI 51, 216.
(117) MSI 51, 223.
(118) MSI 51, 224-225.
(119) MSI 51, 322; Pío IX, *"Tuas libenter"*: DENZINGER, n. 1683.

posición del Magisterio universal y ordinario de la Iglesia, cuando le atribuye la misma fuerza suprema de imponer obligación absoluta de fe católica. De la autoridad del Magisterio ordinario de los Papas prescinde meramente, para no prevenir una cuestión que había de ser tratada posteriormente, pero ni la niega ni la prejuzga. Ahora bien, Pío XII nos dice sin restricción alguna de las Encíclicas pontificias, que son actos del Magisterio ordinario y que de suyo exigen el asentimiento de la mente; legítimamente podemos concluir, pues, que en ellas deben ser tenidas como enseñanzas infalibles del Magisterio ordinario todas aquellas afirmaciones que imponen con obligación absoluta de fe católica.

El análisis de la definición vaticana de la infalibilidad pontificia nos lleva necesariamente a idéntica conclusión. Lo que proprísimamente definió el Vaticano fué, que la infalibilidad del Papa es la misma que la de la Iglesia: "ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam instructam esse voluit" (120). El Relator Vicente Gasser, Obispo de Brixen, explicó muy detenidamente a los Padres del Concilio el sentido de la definición, que es, proclamar la completa igualdad de la infalibilidad del Papa y de la infalibilidad de la Iglesia. Igualdad de naturaleza en cuanto que ambas son inmunes de error, no sólo de hecho, sino también de derecho, o sea, con imposibilidad de errar. Igualdad de causa, que en ambas es la tutela de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo. Igualdad de valor, que en ambas es supremo y en sumo grado. Igualdad por el objeto, de modo que la infalibilidad del Papa se extiende enteramente al mismo ámbito de verdades, ni más ni menos que la infalibilidad de la Iglesia (121).

Pues si el Concilio primaria y directamente se propuso definir la entera igualdad de la infalibilidad de la Iglesia y de la del Papa, legítimamente hemos de concluir que son también iguales por el modo como se ejercen. Si pues la Iglesia ejerce su infalibilidad de dos modos, uno extraordinario y el otro ordinario; debemos admitir que también el Papa la puede ejercer de esos mismos dos modos. De lo contrario se seguiría que esa potestad del Papa era, al menos en el modo de su ejercicio, más restringida que la de la Iglesia; lo cual no se puede conciliar con el hecho de que el Papa es quien en la Iglesia tiene la plenitud de la suprema potestad en todos los órdenes (122).

Verdad es que el Vaticano definió directamente sola la infalibilidad del Papa en el ejercicio solemne y extraordinario de su magisterio supre-

(120) DENZINGER, n. 1839; J. SALAVERRI, *De Ecclesia*, n. 595, 599, 600.

(121) V. GASSER, Ep. Brixinen; MSI 52, 1225-1227; J. SALAVERRI. *De Ecclesia*, n. 599. 600, 704, 705.

(122) J. SALAVERRI, *De Ecclesia*, n. 645-649. Cf. E. DUBLANCHY, *Dict. Theol. cath.* 7, 1705: M. LABOURDETTE "Rev. Thom." 50 (1950) 38.

mo, al definir que era infalible hablando *ex Cathedra;* pues la Iglesia en su Códice canónico, después de citar la definición vaticana, que nos manda creer lo que la Iglesia proponga como revelado "sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio", añade: "Solemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tum Oecumenici Concilii tum Romani Pontificis ex Cathedra loquentis" (123). Luego la definición *ex Cathedra,* lo mismo que la del Concilio, es juicio solemne del Magisterio extraordinario y como tal se contrapone al Magisterio ordinario. Pero aunque el Vaticano directamente no definió más que la infalibilidad del juicio solemne *ex Cathedra* del Papa, con todo creemos, como hemos indicado, que del mismo Vaticano podemos concluir la infalibilidad también de su Magisterio ordinario.

Disentimos, pues, de los autores que con Choupin restringen la infalibilidad del Papa a los juicios solemnes de su Magisterio extraordinario cuando habla *ex Cathedra.* Con todo, nuestra doctrina difiere, también de la de los otros autores que con Billot y Vacant defienden la infalibilidad de todos los asertos directos y principales del Magisterio universal y ordinario de los Papas (124).

Creemos que las Encíclicas contienen de hecho asertos y condenas infalibles, pero que no son tales por el mero hecho de ser afirmaciones o condenas del Magisterio universal y ordinario, sino por la intención manifestada de infalibilidad con que el Papa particularmente las propone.

El que una enseñanza del Papa o de la Iglesia sea o no infalible, depende al fin y al cabo de la intención del Maestro auténtico que la propone. En el caso del Magisterio solemne o extraordinario la intención de enseñar infaliblemente es patente e invade todo el acto magisterial, porque es el dictamen o juicio solemne del Maestro en el ejercicio extraordinario de su autoridad doctrinal suprema. Así actúan los Concilios Ecuménicos en sus decretos y cánones, y el Papa cuando define *ex Cathedra.* En este caso todos los asertos directos y principales de los decretos definitorios son infalibles, y como tales los reconocen todos los teólogos (125), por estar incluídos bajo la intención preponderante de infalibilidad. Y decimos que todos los asertos directos y principales son infalibles, porque lo que en tales decretos "se intercala como inciso, lo que se afirma indirectamente, lo que se aduce como ilustración, explicación o mera prueba de los asertos principales, aunque es verdad que tiene gran valor doctrinal,

(123) DENZINGER, n. 1792; *Cod. Iur. Can.* 1323.

(124) L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales,* p. 15-37; L. BILLOT, *De Ecclesia,* p. 656. VACANT, *Etudes théologiq. sur les Const. du Conc. du Vatican,* II n. 663; J. BELLAMY. *La Théologie cathol. au XIX siècle.* p. 233-242.

(125) J. SALAVERRI, *De Ecclesia,* n. 906-908.

sin embargo no se considera como enseñanza infalible", conforme a lo que Belarmino y el común sentir de los teólogos enseñan (126).

En el caso del Magisterio ordinario la intención prevalente no es la de dictar una sentencia judicial perentoria con la suprema autoridad en su grado sumo; sino más bien la de instruir, orientar, confirmar en la verdad poseída y prevenir contra el error que amenaza, en conformidad con las exigencias normales y ordinarias que con frecuencia ocurren. El que tal intenta no se puede decir que se propone recurrir al ejercicio de su autoridad en su grado sumo; y por ello el Magisterio ordinario no incluye de suyo la intención de enseñar infaliblemente, ni siquiera en todos sus asertos directos y principales, ni tampoco aunque se de la repetición continuada de las mismas enseñanzas (126 bis).

De ahí resulta patente la diferencia que existe entre los capítulos de los Concilios y las Encíclicas; diferencia que se deriva de la diversa intención magisterial que distingue al Magisterio extraordinario del ordinario. Por lo cual no creemos aceptable el proceder de Vacant y Billot, cuando aplican a las Encíclicas pontificias el criterio que se sigue para interpretar el valor de los Capítulos conciliares, porque esto equivale a confundir o equiparar los documentos del Magisterio ordinario con los del extraordinario.

¿Cuál es, pues, el criterio que se podría adoptar para discernir en las Encíclicas los asertos infalibles de los que no lo son? Reconocemos sinceramente la dificultad con que hemos tropezado para responder a esta pregunta, a causa, sobre todo, del silencio que sobre este particular observan generalmente los autores. Puede muy bien suceder que no acertemos con la respuesta satisfactoria, pero ello no creemos que disminuya la fuerza de las razones aducidas a favor de nuestra tesis: ¡Cuántas veces en Teología y en las demás ciencias ocurre esta situación, que no disminuye la certeza de las verdades demostradas, sino sólo contribuye a hacer patente la limitación de las facultades o investigaciones humanas!

Para contestar a la pregunta formulada, ante todo hemos de atender al criterio que la Iglesia propone para discernir las definiciones solemnes (CIC 1223,3). Según él, podemos suponer que ninguna enseñanza se ha de tener por infalible a no ser que nos conste abiertamente. En nuestro caso nos aventuramos a decir en general que ese criterio que buscamos ha de ser el mismo que valga para discernir en el Magisterio ordinario del Episcopado sus afirmaciones infalibles de las que no lo son. Pero para

(126) R. BELLARMINO, *De Concil. et Ecclesia* 1. 2, c. 12; J. B. FRANZELIN, *De Traditione*, th. 12, schol. 1, princ. 1, corol. 5.

(126 bis) Corrigiendo pruebas recibimos el art. de P. NAU, que defiende que basta esa *repetición continuada:* "La Pensée Cathol." 19 (1951) 74-81.

este caso los teólogos no son menos parcos en manifestaciones. Sin embargo, Vacant propone algunos criterios (127), que tal vez pudieran aplicarse, con las obligadas modificaciones, a los documentos del Magisterio ordinario de los Papas.

El criterio más seguro, más universal y al que creemos pueden ser reducidos los demás, es a nuestro juicio el siguiente. En las Encíclicas, lo mismo que en los demás monumentos del Magisterio universal ordinario, son infalibles aquellos asertos en los que a la vez inequívocamente se recuerda, inculca, urge o simplemente se anuncia la obligación de asentimiento absoluto con que han de ser acogidos por todos los fieles. Las afirmaciones así propuestas decimos que han de ser tenidas por infalibles, porque no se puede concebir que el Magisterio supremo de la Cristiandad afirme esa obligación de asentimiento absoluto para toda la Iglesia, sin afirmar a la vez, al menos implícitamente, con autoridad infalible, la misma verdad de los asertos que propone.

Los que defienden que el Papa es solamente infalible en sus definiciones *ex Cathedra* podrán decir, tal vez, con Choupin, que los asertos enunciados con la obligación universal de asentimiento absoluto, son verdaderas definiciones *ex Cathedra*. Para no reducir el problema a una cuestión de palabras, se podrían responder con Bellamy, que si las quieren llamar así, será necesario distinguir dos clases de definiciones *ex Cathedra*: unas las que se dictan por sentencia solemne del Magisterio extraordinario y otras las que se enuncian sencillamente en la forma propia del Magisterio ordinario (128). O también se puede responder con Billot, negando que en el segundo caso se de propiamente lo que el Vaticano llama definición *ex Cathedra*, ya que no interviene un *juicio doctrinal nuevo*, sino más bien lo que se da es una instrucción a los fieles sobre las cosas de la fe o de la moral, que se hallan al alcance de todos en la común predicación de la Iglesia (129).

Esta observación de Billot nos parece muy justa, pues a decir verdad, el Magisterio ordinario de la Iglesia ha sido dispuesto por Dios para custodiar, defender, declarar y proponer aquellas cosas de la fe y de la moral, que son necesarias o convenientes para la común y ordinaria instrucción moral y religiosa de los fieles. Para los casos de excepcional dificultad y para aquellos en los que se cruzan controversias de mayor gravedad, está más bien el Magisterio extraordinario de los Concilios Ecuménicos y las definiciones solemnes *ex Cathedra* del Pontífice Romano.

---

(127) VACANT, *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatic.* II, n. 650-657.
(128) J. BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX siècle*, p. 241.
(129) L. BILLOT, *De Ecclesia*, p. 656; cf. M. RIQUET, *Pouvoirs généraux de la Papauté: Tu es Petrus, Encyclopedie sur la Papauté*, p. 54-59.

En esta apreciación nos confirma el mismo Vaticano, al señalar los recursos de que se valen los Romanos Pontífices para proceder a una definición *ex Cathedra.* Nos dice que "usan los medios más aptos que la condición de los tiempos y de las cosas les sugieren, cuales son la convocación de Concilios Ecuménicos, la exploración del sentir de la universal Iglesia, la labor de los Sínodos particulares y otros arbitrios que la divina providencia les depara en orden a conocer con la ayuda de Dios cuál es la doctrina más conforme con las Escrituras y las Tradiciones apostólicas, para así definirla" (130).

Toda la labor que según esto ha de preceder a una definición *ex Cathedra* supone que se trata de una doctrina de excepcional dificultad e importancia, o sobre la que existen graves divergencias. Y por eso la definición *ex Cathedra,* según la explicó en el mismo Concilio el Relator de la fe, "es una sentencia directa y clara por la que se pretende que conste a todos inequívocamente cual es la mente del Papa sobre alguna doctrina, de tal manera que ya todos sepan con certeza si el Sumo Pontífice tiene esa doctrina por revelada o por herética, por cierta o por errónea, etc. (131). O como en otra ocasión explicó el mismo Relator de la fe: "Para la definición *ex Cathedra* se requiere la intención manifestada de definir una doctrina, o sea, de poner fin a la fluctuación sobre ella, dando sentencia definitiva, y proponiéndola para ser mantenida por la Iglesia universal. Y esto último es algo intrínseco a toda definición dogmática" (132). Definir según esto es sentenciar, o dirimiendo una controversia o determinando el grado de sobrenatural certeza de una doctrina de la que no constaba.

En cambio el Magisterio ordinario no es para esos casos excepcionales y difíciles, sino para aquellos en los que los maestros auténticos necesitan recordar a los fieles las doctrinas que se hallan en la común profesión de la Iglesia. Y así el Magisterio ordinario infalible se atribuyen los Símbolos de la fe que se prescriben a los que han de recibir el bautismo; los catecismos en los que se pone al alcance de todos los fieles una síntesis de la doctrina común de la Iglesia; las refutaciones de los graves y evidentes errores en materia de fe y costumbres que, o por ignorancia de muchos o por malicia de algunos, a cada paso ocurren; las declaraciones en que se recuerda la grave obligación de abrazar las doctrinas solemnemente definidas por los Concilios o por los Papas (133). Todas estas enseñanzas no requieren especial estudio ni ofrecen dificultad para los Maes-

(130) DENZINTER, n. 1836.
(131) *CL.* 7, 474; MSI 52, 1316 ab.
(132) *CL.* 7, 414; MSI 52, 1225 c.
(133) VACANT, *Etudes sur les Constit. du Conc. du Vatican,* II, n. 651.

tros auténticos, y sin embargo, por ser las doctrinas más fundamentales de la Iglesia, el Magisterio ordinario necesita proponerlas y urgirlas a los fieles con plenitud de autoridad, o sea, infaliblemente.

Ni obsta el que esas doctrinas estén ya definidas solemnemente o evidentemente contenidas en las fuentes de la revelación, para que el Magisterio ordinario vuelva a proponerlas también infaliblemente (134); como no obsta el que una doctrina se halle ya definida en un Concilio para que otro Concilio vuelva a definirla otra vez solemnemente, si fuese necesario. Al contrario, eso mismo facilita a los maestros auténticos ordinarios el cumplimiento de su deber, de acomodar con plenitud de autoridad a las necesidades ordinarias de los fieles las doctrinas de la Iglesia, siempre y cuando las circunstancias lo exigieren. Y así creemos que se puede entender lo que en la "*Humani generis*" se dice: "Las más de las veces las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen e inculcan, ya por otras razones pertenecen a la doctrina católica" (135). Si no hay dificultad en que las Encíclicas auténticamente propongan e inculquen una enseñanza, que por otras razones pertenece a la doctrina católica, tampoco la puede haber en que la propongan infaliblemente.

IV

ASENTIMIENTO DE LA MENTE QUE ES DEBIDO A LAS ENCICLICAS

Sobre este punto las enseñanzas de Pío XII son claras, y las expresa en la "*Humani generis*" por estas palabras: "Ni se ha de pensar que no exigen de suyo asentimiento las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen"; y por eso "si los Sumos Pontífices en sus Actas expresan de intento (data opera) su parecer sobre alguna doctrina hasta entonces controvertida, a todos es manifiesto que tal doctrina, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por tema de libre discusión entre los teólogos (136). Luego los Pontífices, en las materias que de algún modo pertenecen a la fe o a la moral, exigen de suyo asentimiento de la mente a las enseñanzas de sus Encíclicas, de modo que ya dejan de ser materia de libre discusión las doctrinas que en ellas de intento proponen.

(134) L. Chopin, *Valeur des décisions doctrinales*, p. 19, cree lo contrario. Cf. E. Dublanchy, *Infaillibilité du Pape, Dict. Théol. Cath.* 7, 1705.
(135) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 568.
(136) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 568.

Esta doctrina no ofrece dificultad después de lo que dejamos expuesto acerca del valor doctrinal y de la infalibilidad que corresponden a las Encíclicas. En ellas, según lo expuesto, se pueden distinguir cuatro clases principales de afirmaciones magisteriales: las primeras, aquellas que por su contenido y forma son verdaderos "juicios solemnes" o "definiciones *ex Cathedra*"; las segundas, aquellas que sin tener propiamente la forma solemne de definiciones *ex Cathedra,* son sin embargo verdaderamente infalibles; las terceras, aquellas que el Magisterio auténtico de las Encíclicas propone directa y principalmente, aunque sin la intención de imponerlas infaliblemente; las cuartas, finalmente, son aquellas que se enuncian sólo indirecta y secundariamente.

Un ejemplo de definición *ex Cathedra* incluída en una Encíclica y de la obligación del asentimiento absoluto que impone, puede ser la "*Singulari Vos*" de Gregorio XVI, condenando el Indiferentismo de Lamennais, cuando dice: "Motu proprio y de ciencia cierta y usando de la plenitud de la potestad apostólica... reprobamos, condenamos, y por reprobado y condenado perpetuamente decretamos que sea tenido ese libro (Paroles d'un croyant), que contiene proposiciones respectivamente falsas, calumniosas, temerarias, contrarias a la palabra de Dios, impías, escandalosas, erróneas y condenadas ya por la Iglesia principalmente contra los Valdenses, Wiclefitas, Husitas y otros herejes semejantes" (137). El correspondiente asentimiento absoluto también lo reclamó el Pontífice, esperando primero de Lamennais "una declaración por la que se hiciese patente al orbe católico, que aceptaba firme y seriamente y profesaba la sana doctrina que Nos en nuestras Letras a todos los Obispos propusimos", y exigiendo después "pruebas fehacientes de que seguía única y absolutamente (unice et absolute) la doctrina de Nuestras Letras Encíclicas" (138).

Para ejemplo de una afirmación infalible del Magisterio ordinario de las Encíclicas pudiera servir aquella de la "*Quanta cura*" de Pío IX, en que dice: "Nos, conscientes de nuestro cargo apostólico, y llenos de solicitud por nuestra santísima religión, por la sana doctrina y la salvación de las almas que Dios nos ha confiado... de nuevo elevamos nuestra voz apostólica, y con Nuestra autoridad apostólica, reprobamos, proscribimos y condenamos todas y cada una de las perversas opiniones y doctrinas mencionadas singularmente en estas Letras, y queremos y mandamos que todos los hijos de la Iglesia Católica las tengan enteramente por reprobadas, proscritas y condenadas" (139).

(137) *Acta Greg. XVI,* 1, 434 a.
(138) *Acta Greg. XVI,* 1, 311 a-b.
(139) Pío IX, "*Quanta cura*". DENZINGER, n. 1699. L. LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, *De Ecclesia,* n. 513. Otros ejemplares: E. DUBLANCHY, L. c., en la nota 134.

El asentimiento mental, debido a las afirmaciones de estas dos primeras clases, es igualmente absoluto e irrevocable, como corresponde a la verdad que se ofrece a la inteligencia sin posibilidad de error. Es el asentimiento que propia, directa e inmediatamente exige la infalibilidad de derecho con el que esos asertos se nos proponen.

¿Qué clase de asentimiento reclaman las afirmaciones de la tercera clase? No son asertos del Magisterio infalible, por lo tanto no puede decirse que exijan el asentimiento absoluto que sólo a la infalibilidad se debe; sino son enseñanzas directas y principales del Magisterio universal y ordinario, simplemente auténtico, pero en verdad auténtico, o sea provisto de verdadera y estricta, aunque no suma autoridad doctrinal. Por consiguiente, el asentimiento que exigen es el que estrictamente corresponde al grado de autenticidad o autoridad doctrinal con que se proponen.

El hecho de que los Papas reclaman para tales enseñanzas un verdadero asentimiento mental, nos lo certifica clara y terminantemente Pío XII en las palabras de la Encíclica que estamos comentando; lamentándose en particular de que algunos católicos "descuiden lo que los Romanos Pontífices en sus Letras Encíclicas exponen sobre la índole y constitución de la Iglesia", y de que "piensen que no les obliga la doctrina, pocos años ha expuesta en la Encíclica "*Mystici Corporis*", que enseña, ser una y la misma cosa el Cuerpo Místico y la Iglesia Católica Romana" (140).

Con lo cual el Papa no hace más que volver a inculcar la doctrina repetidas veces propuesta por sus predecesores, y en particular por Pío IX, León XIII y Pío X. Pío IX llega hasta decir, ser necesario que "los católicos se sometan a las decisiones doctrinales de las Congregaciones Pontificias, y acepten aquellos capítulos de doctrina, que por común y constante consentimiento de los teólogos son tenidos por verdades y conclusiones teológicas ciertas" (141). León XIII recalca sobre todo la firmeza de juicio del asentimiento, cuando dice: "Los católicos, si como es su deber, nos escuchan, fácilmente verán cuales son sus obligaciones, tanto teóricas como prácticas. En sus opiniones doctrinales es necesario que mantengan con juicio estable (iudicio stabili) y cuando las circunstancias lo exigieren, profesen también abiertamente, todas las cosas que los Romanos Pontífices han enseñado o habrán de enseñar en lo futuro... ateniéndose al juicio de la Sede Apostólica y pensando cada uno lo mismo que ella piensa" (142). Y de la manera más inequí-

(140) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 567, 568, 571.
(141) Pío IX, "*Tuas libenter*": DENZINGER, n. 1684.
(142) LEÓN XIII, "*Immortale Dei*": DENZINGER, n. 1880.

voca Pío X afirma: "Proclamamos ante todo que es obligación de todos los católicos—obligación que han de cumplir santa e inviolablemente en todas las circunstancias de su vida, tanto privada como pública—, la de mantener firmemente y profesar sin temor los principios de la verdad cristiana, propuestos por el Magisterio de la Iglesia Católica, aquellos, sobre todo, que nuestro predecesor sapientísimamente expuso en sus Letras Encíclicas "*Rerum novarum*" (143). Sabido es cómo el mismo Pío X urgió bajo graves penas el asentimiento a su Encíclica "*Pascendi*" (144).

No cabe, pues, duda alguna sobre el hecho de que los Pontífices exigen el asentimiento interno de la mente a todas las enseñanzas, que directa y principalmente proponen en sus Encíclicas, obligación que Pío XII oportunísimamente confirma, aduciendo aquella grave amonestación, que el Concilio Vaticano puso al fin de su Constitución dogmática de la fe católica: "Amonestamos a todos de la obligación que tienen de observar también las Constituciones y Decretos por los que esta Santa Sede ha proscrito y prohibido las opiniones perversas y errores que más o menos se acercan a la herejía" (145).

Dando ya por inconcuso, que el asentimiento de la mente, debido a las verdades que como tal propone la autoridad infalible, es *absoluto e irrevocable*, consideremos en particular la naturaleza del asentimiento que reclaman los asertos que directa y principalmente enseña el Magisterio universal, simplemente auténtico, de las Encíclicas.

Siendo el entendimiento potencia necesaria y no siendo posible que se mueva al asentimiento absoluto, sino por la evidencia metafísica del objeto conocido o por la autoridad infalible del maestro, preguntan los autores: ¿de qué naturaleza es el asentimiento que de hecho se exige respecto a las doctrinas que el Maestro auténtico propone, sí, con verdadera autoridad doctrinal, pero no con autoridad infalible?

Los autores, a que se refiere la "*Humani generis*" opinan que, como los misterios de la fe no podemos alcanzarlos con nociones adecuadamente verdaderas, sino meramente aproximativas y por lo tanto siempre mudables; y como en particular las nociones de la Filosofía escolástica tienen un valor puramente relativo al sistema de que han sido tomadas; síguese que los Pontífices no pueden pretender en ningún modo inclinar la opinión de los fieles a una u otra concepción en aquello en que los teólogos sostienen pareceres diversos. Esta opinión la rechaza expresamente Pío XII; y por lo tanto reclama el derecho para su Magisterio, de impo-

(143) Pío X, "*Singulari quadam*": *AAS* 4 (1912) 658.
(144) Pío X, Motu proprio "*Praestantia Scripturae*": DENZINGER, n. 2114.
(145) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 567.

ner como verdaderas en sí mismas e inmutables las concepciones referentes a las verdades de la fe y de decidir entre las sentencias controvertidas (146).

Los demás autores, después del Vaticano, unánimemente defienden, que a las doctrinas directa y principalmente enseñadas en las Encíclicas, se debe, no sólo la reverencia del llamado "silencio obsequioso", sino la verdadera adhesión interna del juicio (147). En la ulterior determinación de las condiciones de ese juicio se advierte alguna variedad.

El conocido teólogo Schiffini, a principios del presente siglo, sostuvo que ese juicio era opinativo. Según esto, al parecer, se requiere y basta que los fieles adopten como opiniones suyas las que el Pontífice enuncia en sus Encíclicas. El mismo sentir creemos que expresa recientísimamente, en julio de 1951, Fenton, de la Universidad Católica de Wáshigton, en un artículo sobre *el Magisterio Ordinario en la "Humani generis"* (148).

Autores como Franzelin, Billot, Choupin y otros, siguiendo la doctrina de la que Franzelin llama "autoridad de la providencia doctrinal ordinaria", sostienen que el Papa, en las enseñanzas no infalibles, no pretende imponer una doctrina como verdadera o falsa, cierta o errónea, sino solamente como *segura* o *no segura*. Oigamos a Choupin: "El sentido de una decisión doctrinal, que emana de la autoridad del Magisterio supremo, pero no infalible, es el siguiente: Dadas las circunstancias del estado actual de la ciencia, es prudente y *seguro* el considerar esta proposición como verdadera o cierta... y al contrario es prudente y *seguro* considerar esta otra proposición como falsa o errónea" (149).

Los demás autores, como por ejemplo Palmieri, de Groot, Ch. Pesch y otros muchos, enseñan que el juicio de adhesión que se requiere ha de ser "firme y cierto con certeza no metafísica o absoluta, sino con verdadera certeza moral"; y que el objeto del asentimiento es la verdad misma del aserto, tal y como el Magisterio directamente la propone, a saber, como verdadera o falsa, como cierta o errónea, como segura o insegura (tuta vel non tuta), etc. (150).

---

(146) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 564, 566, 568.

(147) J. Salaverri, *De Ecclesia*, n. 674-676.

(148) S. Schiffini, *De virtutibus infusis* (1904) 215; Jos. Clifford Fenton, *The "Humani generis" and the Hily Father's Ordinary Magisterium:* "The Amer. Eccles. Rev." 125 (1951) 53-62.

(149) J. B. Franzelin, *De divina Traditione*, (1896) th. 12, schol 1, princip. VII. L. Billot, *De Ecclesia* (1927) th. 19, 445 ss.; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales* (1928) 53-55, 83-95. Ch. Journet, *L'Elise du Verbe Incarné*, págs. 481-488. J. M. Cirarda, *La asistencia del Espíritu Santo*. "Rev. Esp. Teol." 7 (1947) p. 61-69.

(150) D. Palmieri. *De Rom. Pontifice*, th. 32, schol. 2; de Groot, *Summa de Ecclesia*, q. 16 a 8; Pesch, *Praelec*, I. n. 521.

Algunos autores, como Wilmers, Maroto, Lercher y otros, matizando mejor esta misma doctrina, añaden, que el asentimiento interno que se requiere es, sí, firme y cierto con certeza moral; pero como no excluye la posibilidad de lo contrario, por no ser infalible la autoridad que lo exige, se debe decir que es condicionado, a saber, que incluye, al menos implícitamente, esta condición: a no ser que lo contrario sea, o decidido por la autoridad competente de la Iglesia, o demostrado científicamente con evidencia (151).

Para decir una palabra sobre estos pareceres de los doctores católicos, creemos en primer lugar, que decir que el Papa en sus Encíclicas no pretende más que el que los fieles adopten como suyas las opiniones que él enuncia, sería equiparar al Magisterio auténtico de la Iglesia con el de las distintas escuelas, que suelen imponer algunas opiniones a sus seguidores. Pero éste no es el proceder de la Iglesia, que en las doctrinas verdaderamente opinables entre los católicos, deja plena libertad de elección a sus hijos, como lo recalcó Pío XI en su Encíclica "*Studiorum ducem*" y lo repite Pío XII en la "*Humani generis*" (152). En cambio aquello que "*data opera*", como advierte la "*Humani generis*", se propone en las Encíclicas, ya deja de ser cuestión libremente opinable entre los teólogos (153).

En segundo lugar, decir que el Papa en las afirmaciones directas, no infalibles, de las Encíclicas, sólo pretende que se acepten, no precisamente como verdaderas o falsas, sino meramente como seguras, o no seguras, no nos parece suficiente, sino es para los casos en que el Magisterio afirme taxativamente que una doctrina es *segura* o *no segura*. En tales casos, como lo que formalmente el Magisterio enseña es precisamente eso, a saber, que tal doctrina es segura o no segura, el asentimiento mental que con ello exige de los fieles, no puede extenderse a más que a eso mismo que auténticamente afirma (154).

Pero el Magisterio de los Papas no se limita a proponer en sus Encíclicas las doctrinas como seguras o no seguras, sino que también puede proponerlas y de hecho las propone frecuentemente, como verdaderas o falsas, como ciertas o erróneas, como incluídas en el depósito de la fe o como necesarias para la defensa del divino depósito, como dogmas de fe divina y católica o como doctrinas teológicas enseñadas por la universal Iglesia. La lectura de las Encíclicas doctrinales nos persuade al ins-

---

(151) WILMERS, *De Ecclesia*, n. 241; MAROTO, *Intit. Iur. Can.* 1 (1919) 418; LERCHER, *De Ecclesia*, n. 499.
(152) Pío X, "*Studiorum ducem*": DENZINGER, n. 2192; Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 568.
(153) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 568.
(154) BENEDICTO XV, Decreto del Sto. Oficio: DENZINGER, n. 2183-2185.

tante de la verdad de lo que decimos. Para no ir más lejos, baste leer la Encíclica "*Mystici Corporis Christi*" de Pío XII (155), para hallar múltiples ejemplos de esta variedad formal con que el Magisterio ordinario de los Papas propone al asentimiento de los fieles sus enseñanzas.

Siendo esto así, no vemos qué razón pueda justificar esa restricción del alcance de nuestro asentimiento, de manera que cuando el Pontífice nos enseña por ejemplo que una doctrina es cierta, nosotros nos limitamos a afirmar solamente que "dado el estado actual de la ciencia es prudente y seguro el considerar esa doctrina como cierta" (156). A ser consecuentes, los que tal defienden tendrían que sostener también, que cuando el Magisterio ordinario propone una doctrina como segura, nosotros deberíamos afirmar, no simplemente que es segura, sino que "dado el estado actual de la ciencia es prudente y seguro el considerar tal doctrina como segura", lo cual parece una incongruencia.

El acto de asentimiento debido a las enseñanzas del Papa no es más que un juicio en el que se afirma la verdad de una proposición por la autoridad doctrinal del Magisterio que la propone. Si la proposición dice: tal doctrina es cierta, el asentimiento exigido por la Iglesia, si ha de ser de verdad asentimiento, no puede menos de ser un juicio en el que se afirme que tal doctrina es, no meramente segura, sino positivamente cierta. Y por consiguiente cuando Pío XII en el "*Humani generis*" nos dice que "con sola la luz natural de la razón se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana" (157), el asentimiento debido a esa enseñanza ha de ser un juicio en el que directamente se afirme lo que el Papa nos dice, y no sería de verdad asentimiento si restringiéramos su contenido a afirmar solamente que "dado el estado actual de la ciencia, es prudente y seguro el considerar como verdadero lo que el Pontífice afirma", como dicen que basta los autores a que nos venimos refiriendo (158).

Cuando los Papas autoritativamente proponen una doctrina a toda la Iglesia en sus Encíclicas, es porque quieren que sobre ella todos los fieles piensen lo que ellos piensan. Esto creemos que se deduce inequívocamente de lo que enseñó Clemente XI, cuando, al reprobar el efugio jansenista del llamado "silencio obsequiso", lamentándolo mucho decía: "Pronuncian las palabras que la Iglesia pronuncia, pero lo que piensa la Iglesia no lo piensan ellos" (159). Luego al proponer auténticamente una proposición el Magisterio de la Iglesia, su intención es que los fieles acepten simplemente lo que tal proposición significa.

(155) Pío XII, "*Mystici Corporis*": *AAS* 35 (1943) 193-248.
(156) Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, p. 91.
(157) Pío XII, "*Humani generis*": *AAS* 42 (1950) 562.
(158) Véanse citados en la nota 149.
(159) Clemens XI, "*Vineam Domini*": *Bulear. Taurinen.* 21, 235.

La autoridad que el Pontífice tiene sobre los entendimientos de los fieles es autoridad magisterial propiamente dicha, a la que directa y propiamente corresponde el derecho de exigirnos que hagamos nuestros, no sólo los términos de sus proposiciones, sino el sentido mismo que directamente enuncian. Y por consiguiente creemos que a las enseñanzas principales que de intento (data opera) nos proponen las Encíclicas, es debido un asentimiento interno de la mente, que consiste en un juicio intelectual moralmente cierto, aunque no absoluto, sino condicionado, por el que aceptamos y hagamos nuestro el mismo sentir del Papa (160). Es aquel sincero "*sentire cum Ecclesia*" que San Ignacio de Loyola explica en sus Ejercicios espirituales (161).

Ese asentimiento, careciendo de la suprema garantía que corresponde a la infalibilidad, y siendo como hemos dicho tan sólo moralmente cierto y condicionado, podrá suceder alguna vez que pueda suspenderse. ¿En qué condiciones podrá ocurrir esto? Siguiendo el parecer de Straub y Schultes (162), decimos que, si *per accidens* sucediere que un aserto del Magisterio ordinario apareciere, o ciertamente falso, o contrario a un argumento tan sólido que su fuerza venciere el peso de la autoridad magisterial, entonces ante todo se ha de mirar bien, no sea que uno, preocupado por el amor a su opinión propia, se engañe a sí mismo, pues no es menos, sino de suyo más falible que la autoridad de que tal enseñanza emana. Pero si, a pesar de todo, las razones en contra se confirmaren, llevando a un verdadero convencimiento, en tal caso, como lo que a la mente se exige es un obsequio racional, será lícito, no sólo dudar, sino aun dejar de considerar como cierto el aserto en cuestión. Con todo, la presunción está a favor de la autoridad, y por consiguiente se han de seguir teniendo al menos como probables sus enseñanzas; pero se podrá y aun se deberá representar respetuosamente a la Santa Sede las razones que han ocurrido en contrario, observando entre tanto un respetuoso silencio, esperando a que ella decida lo que juzgare más conveniente.

La razón formal o motivo que especifica ese asentimiento es la autoridad verdadera y verdaderamente doctrinal del Papa. Que el Papa tiene *autoridad doctrinal verdadera*, es evidente para el que considera tan sólo que el Papa posee la suprema y plena autoridad de la Iglesia, y que en la Iglesia la autoridad instituída por Cristo es, no meramente para regir y santificar, sino también para enseñar la verdad a los fieles. Que esta autoridad magisterial del Papa es *verdaderamente doctrinal*, nos consta de que tiene fuerza moral para obtener el asentimiento de la misma mente.

(160) Cf. SALAVERRI, *De Ecclesia*, n. 666.
(161) S. IGNATIUS, *Exercitia spiritualia*, Regulae ad sentiendum cum Ecclesia.
(162) A. STRAUB, *De Ecclesia*, n. 968 s.; R. SCHULTES, *De Ecclesia*, art. 67, v.

El maestro meramente humano, toda la fuerza moral que puede tener para lograr imponer su doctrina a los discípulos se deriva de las razones con las que la hace asequible a la inteligencia de sus oyentes; no tiene, pues, *por sí mismo* fuerza para obligar al discípulo a que intelectualmente asienta a lo que le enseña. El Maestro instituído por Cristo en su Iglesia tiene *por sí mismo* fuerza moral para obligar al discípulo a que someta su inteligencia y de su asentimiento intelectual a lo que el maestro le enseña, aun sin proponerle razones por las que la misma doctrina enseñada por sí misma se imponga al entendimiento.

Esta es la autoridad verdaderamente doctrinal del Papa, a la que corresponde la obligación correlativa de los fieles, autoridad y obligación que sólo puede dar e imponer aquél que es dueño absoluto de toda potestad y Señor soberano hasta de la misma inteligencia. La categoría de tal autoridad no es formalmente divina, porque es verdaderamente participada, ni es puramente humana, porque trasciende la capacidad y exigencias de la naturaleza pura; sino que pertenece al orden sobrenatural. De ella podemos decir, con la debida proporción, lo que el Conc. Vaticano dice de la infalibilidad, o sea, que es, "aquel perenne carisma de verdad y de fe concedido por Dios a San Pedro y a sus sucesores en la Cátedra" primacial (163).

A esa sobrenatural categoría de la autoridad doctrinal del Papa corresponde por parte de Dios una protección proporcionada, que la sostiene y garantiza. Es la que el Vaticano llama "divina asistencia", prometida por Dios para que santamente custodie y fielmente exponga el depósito de la fe, o sea, la doctrina revelada por Dios y recibida por tradición de los mismos Apóstoles. Esa *asistencia* del Espíritu Santo, como también nos lo advierte el Vaticano, no es la *revelación*, que positivamente descubre al hombre en algún modo nuevas verdades, ni es la *inspiración* que hace del hombre un verdadero instrumento, por medio del cual Dios positivamente comunica sus ideas; sino es una *providencia* divina y vigilante, de suyo sólo negativa, pero dispuesta siempre para que el Papa, valiéndose de los medios que las circunstancias le deparan, llegue a conocer aquellas doctrinas que son conforme a la verdad revelada, y una vez conocidas, las proponga convenientemente a la aceptación obligada de los fieles (164).

---

(163) DENZINGER, n. 1837.

(164) DENZINGER, n. 1836; J. M. CIRARDA, *La Asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia*: "Rev. Esp. Teol." 7 (1947) 47-78; CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, p. 398, hablando de la Asistencia que Dios dispensa a la Iglesia en el acto infalible, la compara con la gracia de la predestinación: "De même que la grâce de la prédestination sans détruire la liberté de l'homme ni lui épargner les épreuves, le fait aboutir infailliblement au salut, ainsi la grâce de l'assistance divine, sans détruir la liberté du pouvoir juridictionnel ni l'affranchir de l'obligation d'enquêter, de consulter, de réflé-

Siendo tan elevada la categoría de la autoridad magisterial del Papa, fácilmente se comprende por qué le ha sido dado poder para exigir del hombre racional un sacrificio tan grande, como es la sumisión de su misma inteligencia.

Averiguando la doctrina de los teólogos sobre la virtud de que es propio ese acto de asentimiento, hemos hallado con sorprendente unanimidad que la virtud de la obediencia (165). La misma respuesta nos han dado formal o equivalentemente los monumentos del mismo Magisterio de la Iglesia. Según esto podemos dar por doctrina común en la Iglesia, que el asentimiento interno a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico es un acto de obediencia intelectual, en el que por reverencia a Dios nos sometemos a la autoridad doctrinal de la Iglesia, y por eso suelen también calificarlo los teólogos de asentimiento religioso, porque como enseña Santo Tomás: "ad religionem pertinet exhibere reverentiam Deo, in quantum est principium creationis et gubernationis rerum" (166).

CONCLUSION

Resumiendo la doctrina de la "*Humani generis*" sobre las Encíclicas, creemos que puede reducirse a lo siguiente:

Las Encíclicas doctrinales, en las materias que de algún modo pertenecen a la fe o a la moral, son documentos auténticos del Magisterio universal y ordinario de la Iglesia que en gran parte proponen lo que ya por otras razones suele llamarse *doctrina católica,* y aunque de suyo no son definiciones *ex Cathedra,* sin embargo exigen de todos los fieles un verdadero asentimiento interno de la mente (167).

Las Encíclicas contienen con frecuencia enseñanzas ineludibles, como por ejemplo las relativas a la índole y constitución de la Iglesia, y cuando de propósito (data opera) enuncian el parecer del Papa sobre algún punto controvertido, esa doctrina ya deja de ser de libre discusión entre los

---

chir, de prier, dirige ses démarches et lui fait rejoindre infailliblement les fins qui lui sont assignées":

(165) DENZINGER, n. 1350, 1682-1684; cf. *ASS,* 3, Appendix I, pág. 62-64. SAN R. BELLARMINO, *Controversia gener. III, de Romano Pontifice,* 1. 4 c. 2; I. B. FRANZELIN, *De traditione,* th. 12, schol. 1, princ. 7, corol, 3; D. PALMIERI, *De Romano Pontifice* (1902) p. 710 s.; CH. PESCH, *Praelectiones.* I, n. 521; H. HURTER, *Theol. dogm. compend.* I, n. 511, 516; L. BILLOT, *De Ecclesia* (1927) p. 449; A. STRAUB, *De Ecclesia,* n. 967; R. SCHULTES, *De Ecclesia,* a. 67, § 5; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales,* p. 53; CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* p. 424 ss.; PH. MAROTO, *Inst. Iur. Can.,* n. 343, F.

(166) S. TH. 2. 2 q. 81 a. 3.

(167) Pío XII, "*Humani generis*": AAS 42 (1950) 568.

teólogos, como por ejemplo la propuesta en la "*Mystici Corporis*" sobre la identidad del Cuerpo Místico con la Iglesia Católica Romana (168).

Con las Encíclicas los Papas llaman la atención del Episcopado sobre los puntos de doctrina que reclaman su especial vigilancia, previenen a los fieles contra los errores que amenazan la fe o la moral, proponen aquellas doctrinas que los teólogos han de tomar como criterio y orientación para interpretar rectamente las fuentes de la revelación y cultivar con acierto la ciencia teológica (169).

Jerarquizando estas enseñanzas, podemos decir que el Sumo Pontífice formula netamente un *principio fundamental,* de gran importancia teológica; de él deduce inmediatamente una *conclusión,* fecunda en aplicaciones prácticas; de éstas finalmente hace el mismo Papa las dos más importantes *aplicaciones.*

El principio básico se refiere a la *autoridad* magisterial que compete a las Encíclicas, y es, que ellas son una expresión auténtica del *Magisterio ordinario* del Pontífice supremo, de las que vale también aquel dicho del Maestro: "El que a vosotros oye, a mí me oye" (Lc. 10, 16).

La conclusión inmediata que de este principio deduce, declara la *obligación* correlativa a la autoridad enunciada, y es, que las Encíclicas *por sí mismas* exigen el asentimiento de los fieles, aun cuando el Pontífice no ejerza por ellas el Magisterio en su grado de potestad supremo.

Las aplicaciones versan sobre *el alcance o extensión objetiva* de la autoridad y obligación dichas. La 1.ª más general, la hace el Papa llamando la atención sobre *un hecho importante,* que puede servir de criterio para valorar el contenido de las Encíclicas, y es, que las más de las enseñanzas que en ellas se proponen, son de las que ya por otros motivos pertenecen a la *doctrina católica,* y por lo tanto es obvio que a ellas se extiendan ante todo la autoridad y obligación de las Encíclicas.

La 2.ª aplicación más particular, es, que la autoridad y obligación de que venimos hablando, *alcanzan además* a todas aquellas cosas, referentes a la fe o a la moral, de que en sus Encíclicas tratan *de propósitos* los Pontífices, aunque fueren de aquéllas sobre las que son diversos los pareceres de los autores; de tal manera que si "*data opera*" el Papa enuncia su sentir sobre alguna cuestión hasta entonces controvertida, en adelante esa doctrina ya deja de ser materia de libre discusión entre los teólogos.

Las demás cosas que sobre las Encíclicas nos enseña la "*Humani generis*", puede decirse que no son más que aplicaciones concretas o deducciones obvias de las enseñanzas que preceden.

(168) Pío XII, "*Humani generis*": L. c. p. 568, 571.
(169) Pío XII, "*Humani generis*": L. c. p. 564, 567-570.

A la luz de cuanto llevamos expuesto en nuestro trabajo, creemos que se deduce con suficiente claridad, que lo que el Papa enseña en la "*Humani generis*", sobre el valor doctrinal de las Encíclicas, coincide con lo que era *doctrina común* de los autores católicos, elevando así a la categoría de enseñanzas auténticas los resultados ciertos de las investigaciones teológicas. Por lo demás deja abierto y libre el campo al laboreo de los investigadores en todos los otros puntos, en los que la ciencia de los teólogos no ha llegado aún a plena madurez y suficiente certeza (170).

---

(170) Principalmente los que hemos indicado a propósito de la infalibilidad en las Encíclicas y de los criterios para discernir en ellas los asertos infalibles de los que no lo son, y también los anotados sobre el carácter peculiar y el objeto propio del asentimiento debido a las enseñanzas no infalibles de las Encíclicas.

JOSE MARIA CIRARDA, CANONIGO
Profesor de Teología en el Seminario Diocesano de Vitoria

FUNCION DE LA TEOLOGIA POSITIVA A LA LUZ DE LA "HUMANI GENERIS"

"... theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit... Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est."

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950) 569.)

SUMARIO

I. De algunas opiniones falsas sobre la teología positiva:

1. el Magisterialismo.
2. el Arcaísmo.

II. La verdad católica sobre la teología positiva:

1. Necesidad de la teología especulativa.
2. Objetivos de la investigación de las fuentes.
3. Cuatro consecuencias.

III. Algunas lecciones del error.

1. En la especulación teológica.
2. En el manejo de las fuentes.

I

DE ALGUNAS OPINIONES FALSAS SOBRE LA TEOLOGIA POSITIVA

EL tema de la teología positiva es uno de los más importantes entre los muchos importantísimos, que aborda la "Humani generis". Casi todo lo que nos dice sobre la Teología gira en torno al concepto de la teología positiva y a sus relaciones con la especulativa y con el Magisterio.

Pío XII parte de un hecho: la libertad con que algunos teólogos venían estudiando las fuentes de la revelación divina, de espaldas a las normas de la Iglesia docente y con desprecio del tesoro acumulado por la teología especulativa a lo largo de los siglos.

Dos son las causas que el Papa señala como raíces de esta malsana actitud: las mismas que la introducción general de la Encíclica denuncia como fuentes de todas las falsas opiniones, que condena. A saber: el excesivo afán de novedades y un falso irenismo.

El afán de novedades hizo que algunos llegaran a soñar absurdos maridajes entre la verdad revelada y los novísimos sistemas filosóficos. Una tal fusión resultaría naturalmente imposible, sin desnudar, primero, el dato revelado de todas las superestructuras que ha levantado sobre él la teología especulativa bajo la supervisión del Magisterio Eclesiástico.

La ilusión de hacer la paz entre el dogma católico y las opiniones de los heterodoxos pudo en el ánimo de algunos pensadores católicos tanto como el afán de novedades, a la hora de empeñarse en descortezar el dogma para dejarlo reducido a una simplicidad primitiva, que permitiera el acuerdo entre todas las creencias cristianas.

"Spem ipsi fovent—leemos en la "Humani generis"—, fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate sejuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium" (1).

Pero el irenismo falso y el exagerado afán de novedades no son sino un aspecto del problema que nos ocupa. Quizá mejor que sus raíces, debiéramos haberles llamado sus fines. En su origen encontramos algo más profundo y más directamente relacionado con la problemática de la teología positiva: la desconfianza en las posibilidades de la razón y la falta de fe en la divina misión del Magisterio Eclesiástico.

En efecto, para que un teólogo pueda creer necesario echar por la borda toda la sistemática de ideas elaborada en paciente labor de siglos por la teología especulativa, es necesario que reniegue del valor absoluto de todas las ideas de la dicha especulación teológica. Y Pío XII denuncia expresamente un tal relativismo como raíz de las actitudes teológicas, que condena.

"Quod (la expresión del dogma con categorías tomadas de las filosofías modernas) idcirco etiam fieri posse ac debere audatiores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus "aproximativis" ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur" (2).

La traída y llevada analogía de las fórmulas dogmáticas es el equivalente técnico de esas "nociones aproximativas", de que habla la Encíclica. No se trata de que nuestras ideas nunca pueden agotar la infinita riqueza de los misterios de nuestra fe. Eso sería una simple repetición de la definición Vaticana de que

"divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino" (3).

No. Se trata de otra cosa. Es la afirmación pesimista de que nuestras ideas deforman siempre el dato revelado. Es la tesis consiguiente de que toda noción teológica es necesariamente mudable.

---

(1) AAS., 42 (1950) 565.
(2) Ibid., p. 566.
(3) *Enchiridion Symbolorum* (= D), n.º 1726.

Todo lo cual entraña—ya lo hemos dicho—, un profundo desprecio para la teología especulativa clásica. Para "primitivarse"—valga el neologismo—, nuestros teólogos necesitaban renegar de una tradición teológica. Y tenían que despreciar, además, el Magisterio.

La razón es clara, y Pío XII la subraya varias veces en la Encíclica. El Magisterio de la Iglesia ha afirmado de manera incansable el valor inconmovible de muchas conclusiones logradas por la especulación teológica. Quien se empeñaba en negar ese valor, no tenía otro remedio que lanzarse al estudio de las fuentes con independencia de toda traba magisterial.

Bajo la presión de esta necesidad, se fué elaborando un concepto un tanto vago del Misterio de la Iglesia, en el que se difuminaba también la misión del Magisterio. Más: se llegó a pensar que no es posible entender debidamente los decretos más recientes de la Jerarquía, sino a la luz de lo que se había enseñado en tiempos pretéritos.

Y fruto natural de unos y de otros principios, fué el defender la liberación de toda idea preconcebida, como condición previa al estudio de las Fuentes o de las vivencias teológicas de la Iglesia primitiva.

* * *

Estos son los hechos, con que se enfrenta la "Humani generis". Entrañan, por una parte, el sacrificio de la teología especulativa en aras de la positiva; y, por otra, la deformación de ésta, hasta dejarla reducida, con criterio de libre examen, a una simple ciencia histórica, en la que se cometerían todos estos contrasentidos teológicos:

a) debería interpretar las normas actuales del Magisterio vivo en función de las enseñanzas que él mismo irradió en tiempos pasados de más imperfecta elaboración teológica;

b) aun esos mismos decretos del Magisterio tendría que reducirlos, para su recta interpretación, a la simplicidad de la Sagrada Escritura, por ser ésta más antigua que ellos; y, en fin,

c) para no empañar esta simplicidad de la Sagrada Escritura, sería preciso estudiarla con una crítica libre de todo "prejuicio" especulativo o histórico, que pudiera enturbiar la limpieza originaria del dato revelado.

Estas tres afirmaciones, a fuerza de ser disparatadas, pudieran parecer una fácil, pero injusta caricatura. Y, sin embargo, no son sino una traducción libre de las siguientes líneas de la "Humani generis":

"In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac "traditionis" Ecclesiae, ita ut Sanctorum Patrum ac Sacri Ma-

gisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicata, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis revelatae custos ac interpres constituta est" (4)

* * *

En cualquiera que haya seguido de cerca las inquietudes teológicas, a las que se refiere nuestra Encíclica, las ideas arriba resumidas tienen que despertar amplios ecos espirituales, porque es mucho lo que ha venido discutiéndose sobre estos temas en los últimos años. Para ser ordenados, dividamos su resumen en dos capítulos. Hablemos en primer lugar del error que podríamos llamar "magisterialismo". Y digamos después algunas palabras sobre el que ha sido bautizado certeramente con el nombre de "arcaísmo".

1. El magisterialismo

El magisterialismo constituye un caso extraordinariamente curioso. Exalta hasta el máximo extremo imaginable la función docente del Magisterio vivo de la Iglesia. Podría pensarse, en consecuencia, que nada tiene que ver con las opiniones condenadas en la H. G. Y, sin embargo, no es así. Porque la inicial exaltación del Magisterio se despeña enseguida en una serie de consecuencias lógicas, que pretenden limitar substancialmente sus poderes y su campo de acción. Expliquémonos:

Partía el magisterialismo de una crítica destructiva del concepto clásico de teología positiva. Se basa éste, como en su cimiento, en la inmutabilidad del dato revelado. Y, en consecuencia, trata de estudiar las Fuentes—Sagrada Escritura—y los rastros dejados por la Tradición vivida por la Iglesia, para demostrar la identidad de nuestra fe de hoy con la que vivieron nuestros mayores. O, dicho de otra manera, todo su afán queda reducido, según la entendían los magisterialistas, a una comparación entre las enseñanzas que nos brinda hoy el Magisterio y las que ofreció en tiempos pasados. La conclusión es conocida de antemano, en virtud del citado dogma de la inmutabilidad de la fe: expresará siempre una perfecta identidad de creencias entre el hoy y el ayer.

Toda esta concepción, afirmaba el magisterialismo, es radicalmente falsa, porque es falso el principio en que se apoya. No hay tal homogeneidad de la fe a lo largo de la historia.

(4) AAS., 42 (1950) 569.

La revelación, decía, se cerró con la muerte del último de los Apóstoles. Pero el contenido de dicha revelación no debe ser concebido, por ello, como un todo inerte, que se mantiene siempre inmutable. Muy al contrario, la verdad revelada no hace sino expresar de una manera lógica el misterio real e inefable de la entrega de Dios al hombre. Ahora bien, esta entrega no se acabó con la Encarnación y muerte de Cristo. Continúa y continuará hasta el final de los siglos en esa realidad viva y misteriosa, que es la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, en el que se perpetúa y va creciendo más y más el misterio del Dios hecho hombre. De donde fluye la consecuencia: el dato revelado no es siempre igual a sí mismo; está en continuo crecimiento.

Y crece, no ya sólo con aquel progreso subjetivo, admitido por todos los teólogos, que consiste en un mejor conocimiento del sentido de la verdad revelada y de la íntima trabazón de unos misterios con otros. Ni crece sólo con aquel otro progreso objetivo, que defienden no pocos autores, al entender que es preciso creer con fe divina aquellas verdades que la Iglesia define como conclusiones teológicas de otras proposiciones expresamente reveladas. Crece, según el magisterialismo, de una manera totalmente objetiva; es decir, independientemente de nuestro mejor conocimiento de la realidad revelada y de sus consecuencias. Crece con un crecimiento plenamente real y profundo del dato revelado en sí mismo, que se agranda, por una parte, y, por otra, adquiere nuevos sentidos, a medida que el Cuerpo Místico va caminando hacia su plenitud.

Este progreso del dato revelado en sí mismo, en la misma medida en que crece la Iglesia, obedece a leyes misteriosas que escapan a nuestra inteligencia. Ni siquiera el Magisterio vivo de la Iglesia las conoce, afirmaban los magisterialistas. Y es que para entenderlas sería necesario penetrar los más íntimos secretos de Dios y de su arcana Providencia.

Nosotros tenemos que contentarnos con recibir la revelación tal y como se nos brinda en el momento histórico, en que nos ha tocado vivir. Y es aquí donde se yergue el Magisterio de la Iglesia en toda su grandeza. Cristo quiso que fuera vivo, porque a El y sólo El, le toca darnos la verdad revelada en la dimensión y en el sentido propios del momento.

A la luz de estas ideas, el objetivo de la teología positiva debe ser uno solo: estudiar mejor y mejor lo que el Magisterio enseña en la actual circunstancia. Esto es lo único que interesa realmente, porque no tenemos otro medio para saber lo que debemos creer.

Por esto llamábamos a esta teología, teología magisterial, porque se centra totalmente en el Magisterio.

Por esto y por otra segunda razón, que, a fin de cuentas, no es sino un nuevo aspecto de la anterior. Si el dato revelado progresa de esa manera íntima y real, objetiva y profunda, que hemos indicado, es evidente que el Magisterio Eclesiástico debe actuar con independencia de las Fuentes de la Revelación. No las necesita para nada. El mismo es la Tradición en toda su plenitud. No puede, pues, esperar que el estudio de la Sagrada Escritura o de la fe de los siglos pasados, le diga lo que puede y debe enseñar hoy. Esto sólo podría sostenerse en el supuesto, que se afirmaba falso, de la identidad absoluta de nuestro Credo a lo largo de la historia cristiana.

Y, sin embargo, el magisterialismo urgía el estudio de las Fuentes, como cosa interesante y utilísima. No para fundamentar nuestra fe de hoy, repitamos, sino para adivinar un tanto la línea que ha seguido hasta aquí el misterioso y providencial progreso dogmático; para comprender así de mejor manera, al verlo encuadrado en su marco histórico, el contenido actual de nuestra fe; y para poder profetizar su posible orientación en el futuro.

De todo lo cual se sigue una clara consecuencia: sólo puede ser considerada como auténtica teología positiva, aquella que trate de estudiar las enseñanzas presentes del Magisterio. Su meta, el precisar qué es lo que entrañan las fómulas dogmáticas vigentes y el sentido en que deben ser interpretadas. Debe analizar, igualmente, la obligatoriedad, con que los decretos doctrinales de la Jerarquía nos fuerzan al asentimiento, pues es sabido que la Iglesia no empeña siempre toda su autoridad en sus actuaciones magisteriales. ¡Fácil tarea cuando se trata de estudiar los decretos solemnes del magisterio, pero dificilísima cuando de sus enseñanzas ordinarias se trata!

Por ser ésta una labor estrictamente teológica, no será posible cumplirla sino desde un punto de vista sobrenatural. El magisterialismo ha repetido con insistencia que no hay teología verdadera donde no hay fe.

Y bien, se preguntará alguno, ¿qué tiene que ver esto con los errores que la H. G. condena en torno a las funciones de la teología positiva? La cosa es ya clara, porque de las ideas expuestas hasta aquí fluyen dos consecuencias, que constituyen otras tantas afirmaciones expresas de los fautores del magisterialismo.

1.) *El progreso dogmático.*

El progreso dogmático, del que nos hablan, ese progreso objetivo y profundo del dato revelado, se ha ido realizando en función de distintos acontecimientos históricos y de diversas filosofías. Las polémicas

suscitadas por estas y por aquellas herejías han sido uno de los factores providenciales que han contribuído poderosamente a la evolución del dato revelado. Y, tanto como él, ha influído una conciencia de la supraracionalidad del misterio divino. Nuestras fórmulas dogmáticas no pueden captar nunca la totalidad de la verdad revelada y la deforman, además, limitadas siempre por una inevitable analogía, que expresa, sí, el misterio divino, pero lo recoge siempre mezclado con la escoria de las diversas concepciones con que los hombres de distintas edades se han acercado a él. Y he aquí por dónde, el magisterialismo termina negándonos el valor absoluto de los conceptos de nuestra teología especulativa clásica, negación que es—se recordará—uno de los errores condenados expresamente por la H. G.

Pero no es este, con ser gravísimo, el más grave mal. Peor es todavía el segundo.

2.) *El estudio de las Fuentes.*

Y consiste en que el magisterialismo recomienda el estudio de las Fuentes y de la antigüedad cristiana; pero su estudio—y la afirmación es lógica consecuencia de ideas arriba explicadas—, no puede constituir una auténtica teología. No hay más teología auténtica que la que se vuelca sobre las enseñanzas del Magisterio vivo de la circunstancia histórica en que actúa el teólogo. El estudio de la Sagrada Escritura y de la Tradición será siempre una pura ciencia histórica. Y no puede ser auténtica teología, porque le faltan los instrumentos sobrenaturales necesarios para serlo. La función del Magisterio vivo se proyecta únicamente a la conyuntura concreta en que actúa. No le toca, pues, dilucidar lo que en tiempos pasados se creyera, ni el sentido que tuvieron en su día las viejas fórmulas dogmáticas. Por otra parte, la analogía entre las vivencias cristianas de los que fueron y las nuestras, tampoco puede ayudarnos como norma interpretativa, puesto que el magisterialismo se cimenta en la afirmación de una evolución objetiva del dogma. No queda, en consecuencia, sino un solo medio para estudiar eficazmente las Fuentes: el analizar con criterios puramente científicos el contenido de los Libros Sagrados y los rastros diversos que la Tradición vivida ha ido dejando en los decretos magisteriales de remotas edades, en los escritos de la antigüedad, en la Liturgia, en el arte, etc., etc.

Y nos encontramos, al llegar aquí, con que el magisterialismo, tras de ensalzar el Magisterio, se derrumba en el craso error de limitar más y más el ámbito de su poder, hasta el extremo de negarle toda posibilidad de orientar la investigación sobre el pasado eclesiástico. Y no se

olvide que el conocimiento de ese pasado, lo afirmaba innecesario para saber lo que hoy tenemos que creer, pero lo declaraba muy conveniente para una recta comprensión de nuestro Credo actual, porque esto agrava inconmensurablemente los males de esta doctrina, al hacer depender al Magisterio, en no pequeño grado, de lo que tenga a bien concluir una teología histórica o bíblica, que escapa plenamente a su control.

Tenemos, pues, que el magisterialismo repudia toda teología especulativa permanente y reduce la positiva a una parte limitadísima del campo que tradicionalmente se le señala. Nada podría más allá del estudio de los decretos actuales del Magisterio. Todo el pasado pertenecería al mundo de las ciencias históricas.

Pero dejemos ya este tema del magisterialismo. Mas no sin añadir una simple observación, que nos parece interesante.

Se habrá notado que hemos hecho a los defensores de esta teología magisterial la caridad de hablar de ella en pasado: defendían..., afirmaban..., etc., etc. Lo hemos hecho así porque estos errores debemos considerarlos superados, al menos en la mente de sus iniciadores. Quizá tenga vigencia todavía en la cabeza de algunos segundones, que, por serlo, pueden ser más tercos e inconscientes. Y tenemos que considerarlos superados por dos razones. En primer lugar, por la innegable buena intención de sus principales formuladores, a quienes les ha bastado, sin duda, la corrección del Magisterio para rectificar sus ideas. Y, en segundo lugar, porque esta doctrina lleva en sí misma su condenación y muerte. Para ella, toda teología auténtica queda reducida al estudio de lo que el Magisterio enseñe en cada momento histórico. Si, como sucede en nuestro caso, ese Magisterio vivo y presente rechaza todas esas ideas sobre el progreso dogmático objetivo y sobre esa extraña analogía de las nociones de la teología especulativa y sobre el carácter puramente científico del estudio de la Sagrada Escritura y de los documentos de la antigüedad ¿no es evidente que una tal teología magisterial no puede subsistir más, so pena de contradecir su postulado primero?

Y digamos ya dos palabras sobre

2. El arcaísmo

El arcaísmo teológico es un error diametralmente opuesto al anterior. Son contradictorios sus principios fundamentales. Son diversos también, en consecuencia, sus caminos respectivos. Pero son caminos convergentes; y, así se explica, que sus conclusiones sean inesperadamente similares en la mayoría de los problemas.

El magisterialismo supone, decíamos, una evolución objetiva y profunda del contenido de la revelación divina. El arcaísmo niega, al menos prácticamente, hasta el progreso subjetivo.

El magisterialismo afirma la independencia del Magisterio con respecto a las Fuentes. El arcaísmo exalta las Fuentes hasta darles un valor, que, prácticamente, se considera independiente del Magisterio.

Al magisterialismo no le interesa la antigüedad cristiana para saber lo que debe creer hoy. Le basta el Magisterio vivo. El arcaizante no cree tener mejor apoyo para su fe que el de la antigüedad.

Desde otro ángulo de vista, podríamos decir que el magisterialismo se mueve principalmente, si no exclusivamente, en la línea del afán de novedades. Quiere asimilar las que los siglos van ofreciendo con sus cambiantes filosofías y, para lograrlo, inventa el principio del progreso dogmático en profundidad. El arcaísmo avanza, más bien, por caminos de irenismo. Aspira a establecer contacto entre nuestra verdad y las ideas de otras confesiones cristianas y, para conseguir su propósito, quiere desnudarse de toda vestidura teológica y sueña con un estado en el que vuelvan a ser libres las cosas que fueron libremente discutidas en tiempos remotos.

Pero tanto el uno como el otro error coinciden en los dos puntos fundamentales que aquí nos interesan: en el desprecio a la teología especulativa y en la reinvidicación de una independencia absoluta para el estudio de las Fuentes.

Se dan, sin embargo, algunas diferencias que les distinguen aun en la afirmación de estos dos denominadores comunes. Porque si el magisterialismo puede ser considerado como adversario de la teología especulativa clásica, no lo es porque niegue su valor y rechace toda superestructura teológica sobre la simplicidad del dato revelado. Admite el uno y la otra. Lo que repudia es el maridaje permanente del dogma con una determinada teología especulativa. Afirma, según explicamos, que distintas filosofías pueden dar lugar a distintas teologías. El arcaísmo, de muy distinta manera, reniega de la especulación en sí misma. Lo único que le interesa es el dato revelado en su pureza primitiva, libre de toda elaboración.

Y por lo que a las Fuentes se refiere, la diferencia no es menos clara. Su estudio, nos decía el magisterialismo, no constituye parte de una teología auténtica. Y sí lo es para el arcaísmo. Más. Para él, esa es la única auténtica teología.

Son diferencias importantes, sin duda, pero su importancia es bastante relativa, al menos para lo que hace a nuestro caso. Por algo la

"H. G." no se entretiene en demasiadas distinciones y mezcla en su exposición ideas del uno y del otro error y las rechaza conjuntamente.

Y baste lo dicho sobre el arcaísmo, porque, por lo demás, no ofrece especiales ideas. El arcaísmo—y conviene dejarlo bien subrayado—, no es un sistema; es una actitud espiritual. El magisterialismo fué formulado en su día con afanes de rigor científico. Pero el arcaísmo no es una doctrina trabada. Es una postura un tanto difusa. Si el Papa ha podido darle una estructura ordenada al querer condenarle, es porque ha ido recogiendo aquí y allí algunas afirmaciones sueltas de estos y de aquellos arcaizantes; y, principalmente, porque ha sabido explicitar, haciéndolas cristalizar en principios de conducta, algunas ideas que eran vividas implícitamente por no pocos, aunque nadie las hubiere formulado de manera expresa.

II

LA VERDAD SOBRE LA TEOLOGIA POSITIVA

1. Necesidad de la teología especulativa

La "H. G." contradice todas estas opiniones. Su exposición de lo que debe ser la teología positiva se polariza en torno a dos verdades: la que afirma las posibilidades de la razón y la que destaca la divina misión del Magisterio.

Para poder encuadrar en su debido marco las funciones de la teología positiva, empieza afirmando el valor de la especulativa. Su desprecio era denominador común, según hemos visto, del magisterialismo y del arcaísmo. Nada más natural, en consecuencia, que la insistencia con que Pío XII vuelve incansablemente sobre la inmutabilidad de todos los principios fundamentales de nuestra teología especulativa.

La defensa la apoya en tres argumentos perfectamente claros. El primero lo busca Pío XII en la solidez del sistema filosófico tradicional. La asistencia del Espíritu Santo y la vigilancia del Magisterio, que ha dirigido el desarrollo histórico de la especulación teológica constituyen el segundo. Y el tercero se lo brindan los efectos previsibles o palpados ya, como resultado de la traición a la teología escolástica. Veamos como desarrolla cada una de estas razones.

a) Solidez del sistema filosófico tradicional.

La "H. G." afirma rotundamente la capacidad de la razón para alcanzar, al menos en parte, la verdad objetiva. La parte dedicada a los

problemas filosóficos se abre con un "in comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat..." Y concretando la idea, añade que

"philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis—ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem" (5).

La "H. G." cimenta sobre este supuesto la respuesta a todas las críticas destructivas que se han intentado contra la especulación teológica. La terminología que usa la Iglesia puede cambiar, confiesa, y de hecho ha cambiado más de una vez. Por otra parte, concede que no podemos atarnos a un sistema filosófico pasajero.

"Sed—replica enérgicamente enseguida—ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tan caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis... Quare mirum non est—concluye finalmente—aliquas hujusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit" (6).

"Non solum adhibitas"... era lo único que concedían las falsas opiniones condenadas. "Sed etiam sancitas"... es decir, canonizadas. He ahí lo que trataba de negarse para tener la libertad de abandonarlas.

b) *La asistencia divina y la vigilancia magisterial.*

La "H. G." presenta juntas la asistencia divina y la vigilancia magisterial. Es que no son dos cosas. Son una sola, porque la asistencia del Espíritu se hace realidad en la vigilancia del Magisterio. En ella se basa el segundo argumento en favor de la teología especulativa tradicional.

El Papa afirma la existencia de un aliento divino y la garantía del Magisterio en el desarrollo de la teología especulativa.

"Tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in diem fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt..." (7).

---

(5) AAS., p. 571-72.
(6) Ibid., p. 566-67.
(7) Ibid., p. 567.

Atacar, pues, a la teología escolástica es atacar al Espíritu y al Magisterio. Al menos, es pecar de ignorancia sobre su intervención en la elaboración teológica. Y, en todo caso, "summa est imprudentia" (8).

c) *Las consecuencias.*

Dos veces habla la "H. G." de las fatales consecuencias que se siguen indefectiblemente del abandono de la teología especulativa clásica. En las dos ocasiones señala el mismo efecto: la ruina y el caos teológicos. Lo dice en un lugar de manera figurada... "ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam" (9). Y en otro, con precisión de concepto:

"patet autem ex iis, quae diximus, hujusmodi molimina non tantum ducere ad "relativismum" dogmaticum, quem vocant, sed illum jam reapse continere" (10).

(Otra ponencia desarrolla ampliamente esta idea, que a nosotros nos basta indicar.) ¿Puede imaginarse prueba más apodíctica en favor de la teología especulativa, que la que entraña su absoluta necesidad para que el mismo dogma se sostenga en pie?

2. Objetivos de la investigación de las fuentes

Tras de explicar cómo la teología positiva no puede desbancar nunca a la especulativa, la Encíclica razona el por qué de la necesidad de la positiva. Tampoco ésta puede ser olvidada jamás.

Dos son los objetivos que señala el Papa al estudio de las Fuentes. Tócale, antes que nada, demostrar la autenticidad de las enseñanzas del Magisterio vivo... Verdad es que tal autenticidad consta "a priori" por el mero hecho de la autoridad de un Magisterio, que puede llegar a ser infalible. Pero esto no basta. Contra lo que enseñaba el magisterialismo, es lo cierto que hay una identidad substancial de fe en toda la historia cristiana. Y corresponde a la teología positiva la continua rebusca en la Sagrada Escritura y en la Tradición Sagrada:

"eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina "traditione", "sive explicite, inveniantur" (11).

Esta es la primera tarea que debe realizar la teología positiva. La segunda no es menos importante:

---

(8) AAS., p. 567.
(9) Ibíd., p. 567.
(10) Ibíd., p. 566.
(11) Ibíd., p. 568.

"Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper juvenescunt; dum contra, speculatio quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit" (12).

Notemos la fuerza de esta última frase... "speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit". Tendremos que volver sobre ella al final de nuestro trabajo. Subrayémosla ahora únicamente, porque nos expresa, a la manera de una tesis rotunda, la necesidad absoluta de la teología positiva. Sin la especulativa, la positiva no es capaz de sostener el armazón dogmático, se nos había dicho antes. Sin la positiva, se nos dice ahora, la especulativa es puro esqueleto falto de vida.

Los dos objetivos que el Papa señala a la investigación de las Fuentes exigen un doble comentario. De cara a los fautores de las falsas opiniones, el primero; y el segundo, sobre las distintas hipótesis en que puede trabajar la teología positiva.

Debe ésta, en primer lugar, indicar el modo y manera en que las distintas verdades enseñadas por el Magisterio aparecen en las Fuentes. Esta afirmación contradice abiertamente las teorías del magisterialismo. Y la contradice por dos razones. En primer lugar, porque tal labor no tendría sentido si fueran verdad sus ideas sobre el progreso dogmático en profundidad. Y en segundo lugar, porque se nos dice de manera explícita que la investigación directa de las Fuentes es tarea propia de una teología auténtica, contra lo que creía el magisterialismo.

Por otra parte, si el segundo de los objetivos propuestos en la "H. G." a la teología positiva—el rejuvenecimiento de la Teología—subraya todo lo que puede esconderse de verdad entre los pliegues de las exageraciones del arcaísmo, el primero—comparación entre nuestro hoy y el lejano ayer—corrige su absurdo empeño de querer resucitar la simplicidad primitiva. La Encíclica supone la existencia de un progreso dogmático y afirma, en consecuencia, la posibilidad de que el Magisterio perfile hoy mejor que ayer el contenido y los matices de la verdad revelada. De aquí que señale a los teólogos la tarea de descubrir el cómo se contienen en las Fuentes las doctrinas que enseña hoy la Iglesia. Para admitirlas o rechazarlas, no es necesario esperar a los resultados de un tal descubrimiento. Basta que el Magisterio afirme una doctrina, para que conste su autenticidad. Lo único que atañe a los teólogos es precisar

(12) AAS., p. 568-69.

si esa doctrina estaba contenida explícitamente o implícitamente en el tesoro de la Revelación e ir siguiendo su desarrollo en las vivencias cristianas de las distintas épocas.

Y digamos, para terminar este apartado, unas palabras sobre las distintas hipótesis en que puede hallarse la teología positiva. Nadie, creo, las ha expuesto mejor que el preclaro Cardenal Franzelin. Aborda el problema con mayor detenimiento que en ninguna otra parte en su tratado "De Deo Uno" (13). Cuatro son las hipótesis que señala. Pero copiemos sus palabras textualmente:

a) "Potest probatio esse ita, ut ostendatur veritas in sensu determinato contenta in verbo Dei ea certitudine, ut sufficienter sit proposita fidelibus in communi, tamquam veritas revelata; quod quidem fieri non potest, nisi ex demonstrata vel authentica definitione vel sufficienti consensu universali."

Es un caso concreto dentro del primer objetivo señalado a la teología positiva en la "H. G." Se parte de una definición del Magisterio vivo de la Iglesia y se demuestra la presencia de la verdad revelada en las Fuentes.

b) Frecuenter potest accidere—y es el segundo modo de argumentación positiva señalada por Franzelin—, ut aliunde constet de revelata veritate, specialis tamen locus ex quo probatio instituitur, solum plus minusve probabile argumentum suppeditet, quia nec internis nec externis rationibus assumptus loci sensus plene demonstrari potest, saltem non ita, ut ex eo per se spectato pateat veritas tamquam sufficienter omnibus proposita."

Se trata, como se ve, de una particularidad bien definida dentro todavía del primer objetivo señalado a la teología positiva. También aquí toda la investigación arranca de una definición del Magsiterio o del consentimiento universal de la fe del pueblo cristiano, pero, a diferencia de la anterior hipótesis, no se llega a la evidencia, sino sólo a la probabilidad de que un texto determinado de las Fuentes contenga la verdad en cuestión. Nos encontraríamos ante una opinión teológica.

c) La tercera hipótesis la enuncia así nuestro ilustre autor: "Fieri aliquando potest, ut licet veritas, de cujus theologica demonstratione quaeritur, nondum sit sufficienter in catholica fide proposita, illis tamen qui argumentorum vim perspicere valent, ex diligenti examine sive Scripturae, sive Traditionis certo constet, eam veritatem contineri in revelato Dei verbo."

(13) FRANZELIN, *De Deo uno* (Romae, 1873), pág. 17.

Estamos dentro del segundo objetivo fijado por la "H. G." a la investigación de las Fuentes. El punto de partida no es ya una verdad definida o creída pacíficamente por los fieles. Se buscan los fundamentos de una verdad. Se tantean los textos. Y de su estudio se deduce la certeza de que la Revelación contiene una verdad determinada no definida todavía. Prescindimos ahora de la cuestión, discutida entre los teólogos, de si esa certeza es o no suficiente para dar pie a un acto de fe divina. Es evidente, al menos, y es lo que aquí nos importa, que de esta manera se rejuvenece la Teología al contacto con las Fuentes y se preparan, al mismo tiempo, posibles definiciones futuras.

d) "Denique—termina Franzelin explicando su cuarta hipótesis—, haud raro deductio alicujus sententiae ex verbo Dei probabilitatis limites non excedit; tum vero constitui sententiam seu opinionem theologicam eo modo, quo secundo loco diximus, satis per se evidens est."

Seguimos tras del segundo objetivo señalado en la "H. G." La diferencia con la tercera hipótesis se reduce a que en ésta no se alcanza la certeza. Por lo demás, todo es idéntico: el punto de partida y la meta. Es, pues, como observa el propio Franzelin, un caso, "mutatis mutandis", similar al de la segunda hipótesis. También aquí nos encontraríamos ante una opinión teológica, pero en la que no sería ya simplemente probable la prueba, sino hasta la tesis misma.

He aquí, descritas por la mano maestra del Cardenal Franzelin, los cuatro diversos caminos, que puede recorrer la investigación teológica de las Fuentes, dentro siempre de los límites que la "H. G." le señala.

3. La Teología positiva y el Magisterio Eclesiástico

La consecución por parte de la teología positiva de sus objetivos, sea cualquiera el camino que emprenda, supone la observancia de una condición "sine qua non": debe interpretar las Fuentes a la luz del Magisterio.

Esta necesaria sumisión al Magisterio queda bien subrayada en la "H. G." con tres ideas fundamentales: la divina misión del Magisterio, la relación mediata entre los fieles y las Fuentes de la Revelación y la experiencia.

"Una cum sacris ejusmodi fontibus—recuerda Pío XII—, Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur" (14).

(14) AAS., 42 (1950), 569.

Es ésta una verdad sencilla y elemental. Y, sin embargo, era necesario recordarla. Dice el Papa en algún lugar de la Encíclica que "maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxietudine indicare" (15). Esta es una de esas verdades archisabidas que ha sido necesario recordar, porque ya hemos visto de qué manera tanto el magisterialismo como el arcaísmo minaban el divino derecho de la Iglesia docente en la exégesis auténtica de las Fuentes.

De aquí su caída en un segundo error, que es natural consecuencia del olvido de la divina misión del Magisterio. Pienso en los derechos que falsamente querían arrogarse algunos sobre una interpretación libre de la Sagrada Escritura y de la Tradición. No hay tales derechos, clama la "H. G.". El Magisterio vivo es el único que puede interpretar las Fuentes de manera auténtica.

"Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio" (16).

Cierto que no es totalmente par la condición de los simples fieles y la de los teólogos. Estos son unos colaboradores del Magisterio en su función docente. Preparan sus decretos doctrinales y los irradian luego en sus clases y en sus escritos. De donde se sigue que los fieles no pueden nunca lanzarse a la lectura de los Libros Sagrados sin la guía amiga del Magisterio. Este les tiende la mano de mil maneras: a través, por ejemplo, de esas notas explicativas, que exige en toda edición popular de la Biblia. El teólogo, por el contrario, tiene que embarcarse mil veces en el análisis de la Escritura Sagrada o de la Tradición vivida en otras épocas, sin ninguna orientación previa del Magisterio. Sucede en muchos casos que éste está pendiente de tales investigaciones. Es el caso de las tres últimas hipótesis señaladas por el Cardenal Franzelin. Pero esto no quiere decir que la labor del teólogo puede independizarse de la tutela del Magisterio.

Tiene que estarle sometida evidentemente en el supuesto de que la investigación arranque de una definición eclesiástica. Si ésta llega a indicar que un texto determinado contiene una determinada verdad, el hecho no puede ponerse en duda. Sólo quedará al teólogo la labor de descubrir el modo de la dicha inclusión. Si, por el contrario, la Iglesia

(15) AAS., p. 571.
(16) Ibíd., p. 569.

define una proposición, pero no ha dicho dónde la enseñan las Fuentes, el teólogo deberá investigarlas para dar con ella. Nadie podrá forzarle a defender el valor probativo de este o de aquel texto concreto; pero en el estudio de cualquiera de ellos contará, al menos con una norma negativa: jamás podrá interpretar ninguno en contradicción con la doctrina definida.

La misma norma impuesta por la "analogia fidei" habrá de ser tenida en cuenta, aun en las hipótesis en que la investigación no arranque de una definición del Magisterio. Las conclusiones no podrán contradecir jamás ninguna de las verdades enseñadas por la Iglesia. Pero, además, en cualquiera de los casos en que el Magisterio no haya pronunciado su última palabra sobre el valor y sentido de unos textos concretos (trátese de descubrir alguno que contenga una verdad ya definida o trátese de ver si una idea no definida pertenece al contenido de la Revelación), el teólogo debe recordar siempre la posibilidad de una intervención del Magisterio. Mientras éste calle, podrá moverse libremente dentro del campo acotado por la analogía de la fe. Pero aun esa libertad deberá estar sometida de antemano a cualquiera futura acción magisterial. Buen ejemplo el que nos brinda la propia "H. G." al cerrar los párrafos en que reconoce la limitada libertad de los católicos para defender un evolucionismo moderado con un "dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae judicio obtemperandum" (17).

A todas estas consideraciones añade nuestra Encíclica la lección de la experiencia, como ya lo hiciera en la cuestión del valor de la teología especulativa. La pretendida independencia de la investigación de las Fuentes:

"non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti" (18).

La triste atomización protestante, consecuencia de la falta de criterios magisteriales a la hora de interpretar la Sagrada Escritura, está, sin duda, en la mente de todos. Y ese forzado reconocimiento de la necesidad del Magisterio ,de que nos habla el Papa, evoca los afanes del Ecumenismo por fijar unos cuantos puntos que sean indiscutibles entre las distintas confesiones, a fin de salvar lo que está en trance de disolución total.

(17) AAS., p. 576.
(18) Ibid., p. 563.

4. Cuatro Consecuencias

De todo lo dicho hasta aquí brotan, entre otras, cuatro consecuencias, que Pío XII ha querido colocar en un primer plano. Digámoslas con sus palabras textuales:

a) Theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit" (19).

Después de todo lo dicho en páginas anteriores, la rotunda afirmación pontificia no necesita especiales explicaciones. La investigación de las Fuentes de la Revelación es una tarea auténticamente teológica y, por tanto, no puede ser llevada adelante sino bajo la dirección del Magisterio y siguiendo el camino que va trazando la analogía de la fe.

b) "Si Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis jam haberi non posse" (20).

Pensaba el Papa, al escribir estas líneas, en la arbitraria afirmación de algunos innovadores, que reclamaban libertad de movimiento, aduciendo, como única razón, el que hubo algún tiempo pasado, en que tal libertad existía. Según ellos "Pontifices... de his quae inter theologos disputantur judicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt" (21).

Es hábil la argucia—"scite dicta videntur", comenta la "H. G."—; pero es un puro sofisma—"atamen fallacia non carent"—. Los teólogos pueden gozar hoy de libertad para defender o contradecir no pocas tesis. "Verum est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur" (22). Y tal libertad puede prolongarse durante siglos y siglos en torno a muchas cuestiones disputadas. Pero otras, no. Puede suceder, y de hecho ha sucedido no pocas veces, que de la discusión brote la luz que disipe la confusión que hacía posible la disparidad de criterios; y puede suceder también que el Magisterio, asistido por el Espíritu, determine de una manera auténtica la solución del problema debatido. En tales hipótesis nos encontraríamos con que no es ya objeto de discusión lo que era tal

(19) AAS., p. 569.
(20) Ibíd., p. 568.
(21) Ibíd., p. 568.
(22) Ibíd., p. 568.

hasta la víspera. "Historia docet—afirma el Papa—, plura quae prius liberae disceptationi subjecta fuerint, postea nullam disceptationem pati posse" (23).

Antes de pasar a la tercera consecuencia, y aun entrando de pasada en terreno de otra de las lecciones anunciadas para nuestra Semana, conviene dejar bien subrayada una observación. Cuando la "H. G." dice que una cuestión puede dejar de ser libre, no sólo hace la afirmación para el supuesto de que interfiera una definición magisterial. Lo dice también, y de manera expresa, pensando en el caso de que exista una clara intervención auténtica, aunque no definitiva, del Magisterio. Sólo exige una condición: que la Iglesia docente manifieste de propósito—"data opera"—su doctrina sobre el problema debatido. Por lo demás, esas actas magisteriales pueden ser una Carta Encíclica o cualquier otro documento, en el que "Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant" (24).

En nuestra misma Encíclica encontramos una aplicación concreta de esta última hipótesis, cuando aborda el problema del poligenismo. Los teólogos suelen calificar comúnmente el monogenismo como doctrina "implicite definita" en el canon tridentino sobre la universalidad del pecado original. La "H. G." no es tan categórica. Dice solamente que "nequaquam appareat quomodo hujusmodi sententia—la del poligenismo—componi queat cum iis quae fontes, etc..." Ni se decide siquiera por un "theologice certum", que hubiera necesitado un "nequaquam componi potest" en lugar del "nequaquam appareat", que ha querido usar. Pero, aún así, el Papa es terminante. Prohibe que ningún creyente defienda el poligenismo. Y después de nuestra Encíclica es evidente que en la cuestión del poligenismo "Ecclesiae filii ejusmodi libertate minime fruuntur." Y esto tiene que reconocerlo aún aquellos filopoligenistas vergonzantes que vienen aguzando, creo que más de la cuenta, la exégesis del citado "nequaquam appareat" (25).

c) La tercera de las consecuencias, que veníamos describiendo, es el absurdo arcaizante de querer explicar las cosas que hoy son claras en la fe de la Iglesia, acudiendo a las oscuridades en que pudieron estar envueltas, tiempo atrás. "Patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur" (26).

Admitido, como es preciso admitir, un progreso en el conocimiento del dato revelado, progreso logrado siempre bajo la asistencia del Espí-

(23) AAS., p. 568.
(24) Ibíd., p. 568.
(25) Ibíd., p. 576.
(26) Ibíd., p. 569.

ritu, la afirmación pontificia es natural y no necesita de especiales explicaciones. "Quin immo—diremos con la Encíclica—, contrarium omnes sequi ordinem necesse esse (patet)".

d) Por último, de todo lo dicho se deduce cual es el nobilísimo papel que la teología positiva debe tratar de cumplir: "Ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus... eo ipso sensu quo ab Ecclesia definita est" (27).

Progreso, sí; pero siempre dentro de un mismo sentido inmutable.

III

LECCIONES DEL ERROR

Y llega el momento de ir pensando en poner punto final a nuestra ponencia. No queremos terminar sin añadir a las dos partes anteriores una tercera de orden práctico inmediato. Por gracia, los errores denunciados por la "H. G." no se habían extendido mayormente entre nosotros. Y, sin embargo, debemos aprovechar las enseñanzas pontificias contenidas en la importantísima Encíclica, afirmándonos en la verdad, de la que no habíamos dudado, y aprendiendo las lecciones que pueda darnos el error.

Porque el error es casi siempre la exageración de una verdad. Por eso suele encerrar ricos filones aprovechables. Más: su origen es motivado muchas veces por culpa del olvido en que se tenían algunos aspectos de la verdad, en el momento en que el error se formuló. Esta es la razón por la que no basta adoptar ante él una actitud trágica de desgarrarse las vestiduras. Ni siquiera es suficiente demostrar su falsedad. Es necesario, además, aprovechar la providencial existencia del error, para hacer examen sobre la propia conducta y mirar si las exageraciones equivocadas denuncian la existencia en nosotros de algún pecado. ¿No es éste uno de los sentidos más interesantes del clásico "oportet haereses esse"? Esto es, al menos, lo que nos recomienda la propia "H. G." cuando nos dice que es necesario estudiar el error, no ya sólo porque el mal no puede ser curado de raíz, si no es bien conocido, sino, además "quia non numquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam ve-

(27) AAS., p. 569.

ritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas" (28).

Apliquemos el consejo a nuestro caso.

Hemos visto que se había producido en nuestros días un doble error en torno a la teología positiva. Magisterialismo y arcaísmo coincidían, aunque sus principios fueran diversos, en despreciar a la teología especulativa tradicional y en reclamar una purga de supuestos prejuicios en la investigación de las Fuentes. En todo lo que queda escrito, hemos denunciado las equivocaciones de estas opiniones. No puede rechazarse de ninguna manera el valor permanente de muchos conceptos y elaboraciones teológicas. Y es gravísimo disparate echar por la borda toda norma magisterial que oriente en el estudio de la Sagrada Escritura y de la tradición. ¿Pero no se esconderá alguna indicación interesante en la génesis misma de esos errores? Creemos que sí. Y creemos, además, que nosotros somos los más indicados para destacar esas indicaciones aprovechables, por la misma razón de que no hemos sufrido los efectos de los dichos males.

1. El problema de la teología especulativa

Prometimos más arriba volver sobre una frase del Papa que se refiere a la teología especulativa. Este es el momento de recordarla. "Speculatio quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit—leíamos—ut experiundo novimus, sterilis evadit."

La "H. G." llama la atención sobre un posible anquilosamiento de la teología especulativa. Dice más: porque pasando del orden de las posibilidades al de los hechos, añade que la experiencia ha demostrado la esterilidad de la especulación, cuando se empeña en vivir divorciada de la investigación positiva. ¿A qué experiencia se refiere el Papa?

Piensa sin duda en la de aquellos remotos siglos de decadencia de la Escolástica, que la enredaron en un laberinto de conceptos y palabras totalmente vacíos. De aquellos teólogos decadentes, escribió Melchor Cano muy duras palabras: "Quod spectat ad argumenti inveniendi rationem, fontes quosdam videntur etiam ignorare, adeo nulla ex quibusdam eorum fontium argumenta proferunt. Quotus enim quisque ex traditionibus Christi et Apostolorum argumentatur? Atque ex Conciliis raro, ex Sacris Litteris non adeo frecuenter, ex historia vix semel." Así nació aquel vacío nominalismo, sobre el que pesa en gran medida

(28) AAS., p. 563.
(29) Cano, *De locis*... l. XII, c. 12.

la culpa del origen de mil opiniones equivocadas, que caracterizan las ideologías que venimos llamando modernas.

No es este nuestro caso. Pero ¿no hay algo que rectificar en nuestros modos de hacer la especulación teológica? Es cierto que en la génesis de las opiniones condenadas en la "H. G." ha contado mucho la influencia de todo un ambiente ideológico antiescolástico. Pero ¿no podrá pensarse, además, en que pueden tener algo de exageradas reacciones contra determinados defectos, que reclaman rectificación?

Indicaremos tres puntos, que, a nuestro pobre entender, están exigiendo un poco de examen. Pensamos en ellos a través de la forma que presentan en demasiados manuales y en los modos de algunos profesores. Pero advirtamos, por adelantado, que nuestras observaciones no tienen aplicación a la labor de muchos beneméritos teólogos.

a) Nuestra labor especulativa causa algunas veces la impresión de una lamentable pérdida del sentido del misterio. Es verdad, según dijo el Concilio Vaticano que "ratio... fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur" (30). Pero ¿somos siempre fieles a ese "sobrie", que el Concilio recomienda? ¿No parece que pretendemos conocer demasiado bien los misterios de Dios; que jugamos con nuestros conceptos un poco olvidados de que, aplicados a lo divino, nunca pasan de analógicos? ¿No negamos a veces en nuestra práctica lo que afirmamos teóricamente cuando decimos con el Vaticano que "ratio... numquam idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium objectum constituunt"? (31). ¿No se pierde demasiado tiempo en querer resolver cosas que se sabe son insolubles? ¿Y no tendrá todo ello algo que ver con el hastío que la especulación teológica ha causado en muchos fautores de la teología nueva y causa con demasiada frecuencia—seamos francos—en los más de nuestros discípulos?

b) Más de una prueba de las que suelen ser esgrimidas por algunos como apodícticas, difícilmente pueden pasar de razones de conveniencia. Entendemos, además, que los grandes maestros de nuestra teología católica propusieron muchas de ellas exclusivamente como tales. Más tarde, tal vez por pereza intelectual o por creer equivocadamente que a mayor número de razones mejor quedan probadas las tesis, se presentaron como argumentos convincentes. La flojera de muchos de tales pruebas ¿no será uno de los factores que han influído en el desprecio a la especulación teológica?

(30) D. 1796.
(31) D. 1796.

c) Cierto es, como afirma la "H. G." y nosotros lo hemos dicho con ella en otro lugar, que la razón humana puede alcanzar la verdad y que, cuando tal sucede, sus conceptos y conclusiones son inmutables. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que todas las ideas habituales en nuestra filosofía y, consiguientemente, en nuestra especulación teológica, tengan esa firmeza absoluta. Mucho tememos que prácticamente, en aras de un cómodo dogmatismo exagerado, tendemos a extender más allá de lo justo el ámbito de lo absolutamente indudable, con la natural nefasta consecuencia de que induzcamos a creer inestables aun aquellas ideas que están logradas definitivamente. ¿No es una invitación a la reflexión el ver que la "H. G.", cuando afirma que la filosofía aprobada por la Iglesia defiende el valor inconcuso de los principios metafísicos no cita sino tres, el de razón suficiente, el de causalidad y el de finalidad? (32).

Otras cosas pudiéramos sugerir también, como la necesidad de ser más fieles en nuestras elucubraciones teológicas a aquel "pie" que quería el Concilio Vaticano, lo que se traduciría en la necesidad de sazonarlas más en amor y la conveniencia de proyectarlas más a la vida. Pero no es cosa de alargar demasiado nuestra ponencia. Para terminar, apuntemos sólo dos ideas sobre

2. El estudio de las Fuentes

a) Nuestros tratados parecen a veces excesivamente preocupados con demostrar sus tesis con argumentos sacados de todos los lugares teológicos. Si el Magisterio enseña una doctrina o si se encuentra en la fe del pueblo fiel o, lo que es incomparablemente peor, si el autor la defiende como probable, muchos profesores dan la impresión de sentirse obligados a demostrar su verdad con textos sacados de la Sagrada Escritura o de la Tradición. Permítaseme un recuerdo personal: Nunca olvido el mal efecto que me produjo oír a un profesor empeñado en demostrar por el Concilio Tridentino que los actos del penitente son materia del Sacramento de la Penitencia, después que el propio profesor había afirmado que el Concilio no había querido resolver la disputa entre los escotistas y los demás teólogos. ¿Es esto serio? Los ejemplos podríamos multiplicarlos indefinidamente. ¿No explicará este tonto empeño, al menos en parte, la reacción del magisterialismo en el sentido de aferrarse al Magisterio de hoy sin querer saber demasiado lo que ayer se enseñó?

---

(32) AAS., 42 (1950), 572.

b) Como consecuencia de lo anterior, no pocos textos que algunos suelen acumular en favor de esta o de aquella otra tesis, no pasan muchas veces de facilitonas aplicaciones, apoyadas en alguna conveniencia verbal puramente externa. Sabemos que en este particular vamos mejorando extraordinariamente. ¡Qué diferencia en el modo de criticar los testimonios y los documentos, que hoy practican muchos profesores y la alegre facilidad con que los amontonaban otros no demasiado antiguos! Pero todavía es largo el camino hacia una más perfecta elaboración de nuestras pruebas escriturísticas, patrísticas o del Magisterio Eclesiástico. ¿Resistirían muchos argumentos habitualmente usados en textos y en clases de teología dogmática la crítica, no ya destructiva, sino serena y objetiva de un buen estudio bíblico? ¿No corren por ahí más de dos calificaciones teológicas un tanto alegre y perezosamente repetidas con un "ita omnes", no siempre del todo cierto? Creemos que el caso del evolucionismo mitigado, tan claramente definido en la "H. G.", podría enseñarnos alguna provechosa lección. Y, sin duda, los escrituristas tendrían también algo que decirnos, si quisiéramos prestarles atención. ¿No explicará esto (repetiremos que en parte al menos), el afán arcaizante de superar supuestos prejuicios en el estudio de las Fuentes?

Conste, para terminar, que todas estas últimas consideraciones las hemos hecho sinceramente en forma de preguntas. No nos atrevemos a afirmar demasiado y mucho menos a generalizar. Hemos querido expresar unas cuantas preocupaciones íntimas. Y lo hemos hecho con la ilusión de suscitar el diálogo y con el afán de no reducir nuestra ponencia a la tarea puramente negativa de denunciar lo que de malo encontráramos en las falsas opiniones condenadas en la "H. G.". Si en todo error se esconden siempre algunas pepitas de oro ¿verdad que sería bueno no desperdiciar las que pudieran esconderse entre los errores, que, sintiendo con el Papa, condenamos de corazón?

BARTOLOME M. XIBERTA, O. C.
Profesor de Teología en el Pontificio Instituto de San Alberto. Roma.

LA "ANALOGIA FIDEI" COMO PROCEDIMIENTO DE TECNICA TEOLOGICA

"In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei et traditionis"

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950) 570.)

SUMARIO

1. Anotaciones preliminares.
2. La "analogia fidei" en las proposiciones doctrinales.
3. La "analogia fidei" en la percepción subjetiva de las verdades reveladas.
4. La "analogia fidei" en el proceso de invención de las verdades.
5. El sentido de la Encíclica.
6. Observación final.

1. ANOTACIONES PRELIMINARES

LA Encíclica *Humani generis* una sola vez menciona la analogía cuando a los fautores de la teología nueva echa en cara esta desviada tendencia: "In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogie fidei et traditionis." Esta alusión, aunque pudiera parecer incidental, nos enfrenta con un problema realmente interesante, que versa sobre un punto capital de la mentalidad íntegramente católica, punto de desvío de todos los disidentes, desde los protestantes hasta los teólogos minimistas aunque todavía católicos; el punto cuyo abandono ha impuesto la trayectoria que ha seguido la teología desligada de la tutela del Magisterio, desde el protestantismo inicial hasta el liberalismo racionalista y el modernismo.

El tema, así como está formulado ateniéndose al texto de la Encíclica, toma de mira un solo aspecto de la analogía, es decir, su uso como procedimiento de técnica teológica, pero creo que este aspecto no podría resolverse adecuadamente sin abarcar el problema integral del uso de la analogía en el campo teológico.

En sentido estricto llamamos analogía la propiedad de los términos que se usan con significación en parte igual y en parte diversa, quedando, por tanto, a una distancia media entre los unívocos y los equívocos. Pero este concepto de analogía a su vez es muy análogo, porque entre la pura univocidad y la pura equivocidad existen innumerables matices, cada uno de los cuales constituye una variedad de analogía, de manera que las clásicas distinciones de analogía de atribución y de proporcionalidad con sus subdivisiones no tienen más objetividad que la distinción también clásica de siete colores en el arco iris.

Por esto ha sido posible aplicar en sentido más amplio la palabra analogía siempre que ocurren elementos cognoscitivos no del todo exactos, y así se aplica para caracterizar no sólo la significación de los términos como tales, sino también un procedimiento de invención, de modo que en el uso corriente la palabra analogía comprende buena parte de las argumentaciones tópicas.

Por idéntica razón el concepto de analogía se abre paso al querer nosotros fijar el valor de nuestras concepciones sujetivas respecto de sus objetos, porque también ahí cabe el establecer semejanzas y diferencias.

Todas estas tres formas de analogía merecen estudiarse en teología, pues cada una crea problemas distintos. La analogía en los conceptos toca el problema de la objetividad de las proposiciones que constituyen el tesoro doctrinal de la Iglesia; la analogía en las concepciones sujetivas debe tenerse en cuenta para notar el diverso valor de nuestras "experiencias" y el de aquellas proposiciones; la analogía en los razonamientos nos introduce en el problema de la posibilidad de avanzar en el conocimiento de lo revelado, problema hoy de suma actualidad, que surge insoslayable al encontrarse el progreso dogmático realizado al calor del maximalismo católico con la crítica inspirada a normas minimalísticas.

Dada, pues, la diferencia de problemas, parece conveniente estudiar por separado el uso de la "analogía fidei" en estas tres partes: las proposiciones doctrinales, la percepción sujetiva de las cosas reveladas, el proceso de invención de las verdades.

2. LA "ANALOGIA FIDEI" EN LAS PROPOSICIONES DOCTRINALES

Las proposiciones doctrinales tienen en teología una importancia capital. Esta les viene de la naturaleza de la teología, que es la ciencia nacida de las exigencias de la revelación cristiana. En efecto, esta revelación exige, desde el íntimo de su ser, un proceso cognoscitivo que condiciona el ejercicio de las dos funciones específicamente religiosas: la fe y la contemplación (1). Este proceso cognoscitivo en su grado elemental inspira el catecismo, llevado a la perfección de una disciplina científica constituye la teología. Cuyo primer cometido es fijar qué son las cosas que componen el organismo de la religión cristiana.

(1) Contemplación aquí se toma en el sentido que explicamos en *Introductio in s. theologiam,* p. 64 s.

Siendo esto así, se presenta la cuestión: En este proceso de fijar qué son las cosas reveladas ¿tiene lugar la analogía y cuál su valor y función?

Para que la respuesta sea adecuada debe matizarse según la gran variedad que hay de realidades reveladas. La divina revelación nos ha traído dos mensajes: en primer lugar nos ha dicho la palabra definitiva entorno a Dios frente a las criaturas y entorno a las criaturas frente a Dios, objetos que la razón humana ya bosquejaba, pero con dificultad, gastando mucho tiempo y yendo sujeta a graves errores. En segundo lugar nos ha descubierto realidades divinas extrañas al orden natural: el Verbo eterno y el Espíritu Santo, la encarnación y la vida sobrenatural. Ahora bien, a cada uno de estos objetos la analogía se aplica de un modo peculiar.

En cuanto a Dios, los libros sagrados contienen algunas manifestaciones cumbres que nos compelen a atribuirle lo máximo de perfección que la razón alcance, sabiendo que "supervalebit adhuc" *(Eccli.* 43, 32). Con esto la teología, guiada por la tradición y el Magisterio, ha formulado un conjunto de perfecciones con las cuales caracteriza la divina esencia. A Dios convienen en primer lugar las perfecciones transcendentales: el ser, la unidad, la verdad, el bien. En segundo lugar le convienen los supremos grados del ser: la vida, el conocimiento, la voluntad, el poder; y asimismo las razones de substancia, persona y transcendencia. Todavía le convienen ciertos atributos que expresan la modalidad, por decirlo así, de todo lo divino: Dios es sumo e infinito, firmísimo e inmutable, eterno e inmenso, invisible, incomprensible e inefable. También le convienen ciertas a manera de virtudes, según las cuales decimos que Dios es fiel, justo, santo, misericordioso, etc.

Ahora bien, todos estos nombres que contienen perfecciones simples, se predican de Dios y de las criaturas analógicamente. Pero esto no ocurre en virtud de algo que la revelación añada al conocimiento natural, sino solamente porque consta que Dios es lo máximo en todos los órdenes de perfección simple y, por tanto, en él se verifica el principio que entre la forma pura y las formas participadas hay una diferencia profunda que afecta toda la realidad significada, sin que por ello deje de existir la igualdad específica. Así, pues, todas las perfecciones arriba indicadas convienen a Dios según el significado propio y estricto de los términos, solamente que siempre se presupone esta anotación: no en la forma limitada que conviene a las criaturas, sino en el grado infinitamente perfecto peculiar a sólo Dios. En cuanto a las perfecciones transcendentales también por otra razón se predican analógicamente, es decir, porque la analogía es inherente a dichas perfeccio-

nes en sí misma, según se explica en la filosofía, pero esto vale en las criaturas lo mismo que en Dios (2).

En cuanto a las criaturas consideradas frente a Dios, p. ej., la creación, los ángeles, los hombres, el alma, la virtud, el pecado: la revelación tampoco aporta variante alguna en lo que de ellas conocemos naturalmente; sólo garantiza la integridad y pureza de la doctrina, que difícilmente se alcanzarían con la sola razón natural. Por tanto, los conceptos que usa la teología son los mismos y con idéntica significación que los usados en el conocimiento natural.

Y entramos en las realidades extrañas al orden natural, que nos han sido descubiertas por la revelación. Estas nos han sido reveladas ante todo en forma de hechos sobrenaturales. La revelación no consistió en la entrega de un símbolo o de un catecismo, sino en el hecho de la aparición de Cristo preparada por siglos de una providencia singular hacia el pueblo hebreo y seguida por la venida del Espíritu Santo y la fundación de la Iglesia en la cual se vive una vida sobrenatural sostenida con medios sobrenaturales. Sobre estos hechos han recaído asertos divinamente autorizados que nos instruyen acerca de su contenido, sin los cuales tales hechos sobrenaturales serían para nosotros un libro sellado. Dichos asertos están esparcidos, unos en la Sagrada Escritura y otros en la tradición oral apostólica, y todos han sido encomendados a la Iglesia para que, apoyada en ellos, con la asistencia del Espíritu Santo pueda proponer a través de los siglos en forma vital las verdades que se deben creer y contemplar.

Esta forma de realizarse la revelación ha hecho inevitable que entre la presentación original de las realidades divinas y su ulterior proposición de parte del Magisterio se interpusiese un notable proceso, una verdadera evolución e historia de los dogmas. En este proceso todos los momentos tienen sus peculiares exigencias acerca de la analogía.

El primer momento está constituído por la sincera y plena pero sencilla aceptación de las realidades específicas de la religión cristiana tal como se presentan en las fuentes originales de la revelación. Esta aceptación, en un principio, constituyó el acto único, y, siempre, constituye el acto básico de la fe católica, el acto por el cual se es cristiano y no judío o pagano. En este primer momento creo que no hay lugar para ninguna clase de analogía, aparte de la que, según acabamos de decir, se verifica en los términos aplicados a Dios (3); en la aprehensión bási-

(2) Téngase presente esta doctrina cuando más adelante insistiremos en la propiedad de los conceptos que intervienen en las doctrinas reveladas; cuando negaremos otras clases de analogías, se sobreentiende que quedan en salvo las dos analogías aquí explicadas.

(3) Recuérdese la advertencia hecha en la nota 2.

ca de las realidades reveladas no intervienen más que nociones elementales con significación de antemano conocida: Cristo es Hijo de Dios, es un Hombre nacido de la Virgen María, murió en la cruz para redimir el mundo, resucitó, etc.; hay en Dios el Espíritu Santo distinto del Padre y del Hijo, que bajó sobre los Apóstoles y se constituyó en los hombres redimidos principio de una vida nueva que nos santifica y nos conduce a la visión intuitiva de Dios; por tanto, Dios, siendo como es uno, es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y así las otras verdades fundamentales de la fe cristiana.

A este primer estadio siguió necesariamente el segundo momento, en que la Iglesia con sus teólogos, dándonse cuenta de lo maravilloso de tales realidades reveladas, se puso a precisar su contenido, sea en orden a conocerlo perfectamente, sea en orden a expresarlo en fórmulas exactas. Y aquí sí que entra en grande escala la analogía, pero mezclada con la univocidad. Porque en esta nueva tarea los hombres de la Iglesia—pastores y teólogos trabajan con sus potencias humanas si bien corroboradas por la gracia. Ahora bien, el hombre, siempre que se encuentra frente a una nueva realidad, acude a los conocimientos ya adquiridos y a los términos ya acuñados, no para vaciar las nuevas realidades en moldes preexistentes, sino para facilitar la justa aprehensión y expresión de estas nuevas realidades como son en sí mismas, procurando percibir y expresar tanto las semejanzas como las diferencias. En las realidades reveladas no deja de haber algo que coincide con las naturales, y en ello la teología procede por el camino de la univocidad. Así, sabiendo que Cristo es hombre, le atribuímos todo lo que nos consta pertenecer al hombre, se lo atribuímos igual que a los demás hombres.

Pero lo más característico de tales realidades reveladas son misterios propiamente dichos. Que Dios sea término de una procesión, que tres distintos substanciales sean un solo Dios, que el mismo Verbo eterno de Dios sea el Hijo de María, que lo que era pan sea ahora el cuerpo de Cristo, todas estas son verdades que nos dejan aturdidos, porque no tienen su correspondiente en el orden natural. Surge entonces en los hombres de poca fe la veleidad de minimizar los datos revelados para aproximarlos a las cosas naturales, sugiriendo, p. ej., que el Verbo y el Espíritu Santo se llamen Dios solamente en sentido lato, que Cristo sea un mero conjunto del Verbo y del hombre, que lo que antes era pan continúe siéndolo pero con cierta relación al cuerpo de Cristo; mas como la Iglesia Católica siente el deber de revindicar los datos revelados en toda su plenitud, se le plantea la cuestión de explicar cómo tales asertos no contienen ninguna contradicción interna y cuál es su exacto significado ya que no lo pudimos determinar

por sus correspondientes naturales. Para resolverla se le ofrece ante todo el camino de señalar en la naturaleza ejemplos en que se verifica algo semejante o aun equivalente a lo afirmado por la divina revelación. Así para ilustrar el dogma de la SS. Trinidad los santos padres encontraron multitud de imágenes y vestigios en que una misma realidad sin multiplicarse es principio y término de una producción, p. ej., en los no vivientes el sol con su luz y resplandor, en las plantas el tallo con la flor y su aroma, en el hombre el conocimiento de sí mismo en el cual el sujeto pensante es el término pensado.

De tales semejanzas algunas tendrán el valor de metáforas con utilidad meramente pedagógica, pero otras tienen una función verdaderamente teológica y apologética, pues dan realmente a conocer cómo deben entenderse los datos revelados, p. ej., la generación espiritual, y nos persuaden de su posibilidad. Más aún, una vez elegidas, servirán para canalizar nuestras ulteriores concepciones acerca de los objetos revelados. Por esto históricamente han ejercido una función importantísima, sea en la fijación de la doctrina católica, sea en la aparición de las herejías, muchas de las cuales no son más que una precipitada acomodación de la doctrina a ciertas imágenes escogidas. Un ejemplo típico de esta función lo tenemos en la controversia semipelagiana. Es sabido que los corifeos del semipelagianismo fueron hombres excelentes: los monjes de Marsella y de Lerins conducidos por Juan Casiano. Ellos no querían otra cosa sino salvar la participación del hombre libre en sus obras meritorias y poner fuera de Dios la causa determinante de los pecados; ahora bien, concibiendo el auxilio de la gracia al modo de los instrumentos con los cuales el hombre suple su propia deficiencia (p. ej., una escalera para subir, un martillo para forjar el hierro), no pudieron hacer otra cosa sino atribuir al hombre algo bueno que no le provenga de Dios. Pero concibamos la gracia como San Agustín, es decir, de la manera como la medicina devuelve la sanidad, especialmente en las enfermedades psíquicas, y aparecerá con toda claridad que para defender aquellas verdades no hace falta quitar a la gracia la influencia totalitaria que pide el dogma; las obras meritorias ya no serán parte de Dios y parte de los hombres, sino enteramente de Dios y enteramente del hombre pero sostenido éste por la gracia de Dios.

Pero la labor de la inteligencia de los misterios revelados no termina con el recurso a las imágenes; es sumamente deseable que la teología de un paso más, y en algunos puntos capitales ha conseguido darlo. Apoyada en un conocimiento más profundo y más distinto de los elementos constitutivos de las cosas, es decir, en el conocimiento típicamente filosófico, ha conseguido determinar la razón formal de algunas

de las realidades reveladas envueltas en el misterio. El caso más importante lo tenemos en la teología trinitaria. Durante siglos la Iglesia fiel a la revelación enseñó con la firmeza propia de la fe la distinción de las tres divinas personas en la unidad numérica de la esencia divina sin saber explicarlo racionalmente, debiéndose contentar con las imágenes y vestigios que acabamos de reseñar. Por fin los Capadoces, y sobre todo San Agustín, notaron que lo distintivo en las divinas personas se cifraba en relaciones y con su acúmen filosófico percibieron que las relaciones por sí mismas de ninguna manera inferían necesariamente que se multiplicase la realidad de sus términos; que si en las criaturas, al menos en las materiales, siempre ocurría tal multiplicación, esto era debido a razones ajenas a las relaciones en sí mismas. Aquí, como se ve, ya no interviene la analogía, sino la univocidad. Un proceso semejante se produjo más tarde en la explicación de la unión hipostática que no voy a describir porque no nos interesa sino a guisa de ejemplo.

En estos casos no se trataba de vaciar los dogmas en esquemas mentales tomados de la filosofía platónica o aristotélica, sino de percibir agudamente cuáles elementos ontológicos se verificaban en las realidades reveladas, y de saber separar lo que estos elementos contienen por sí mismos del modo como comúnmente aparecen realizados en las criaturas sujetas a nuestra ordinaria observación.

3. LA "ANALOGIA FIDEI" EN LA PERCEPCION SUJETIVA DE LAS VERDADES REVELADAS

Cuando en lógica se describen las operaciones de la mente distinguiendo la simple aprehensión, los juicios y los raciocinios, todas estas operaciones se estudian en cuanto cristalizadas en la doctrina objetiva. Pero entonces queda aún por examinar la aprehensión de las cosas en cuanto posesión sujetiva de las mismas. Consiguientemente en el campo teológico después de estudiar el uso de la "analogia fidei" en las proposiciones doctrinales, queda por estudiar la parte que le compete en la aprehensión sujetiva de las verdades reveladas. ¿Cómo concebir *yo* a Dios y sus atributos sabiendo ya todo lo que la teología enseña acerca de él? ¿Cómo representarme *yo* el misterio de la SS. Trinidad? ¿Cómo figurarme a Cristo Jesús, la gracia, la infusión del Espíritu Santo, la presencia real del cuerpo de Cristo en la Sagrada Eucaristía? Esta concepción sujetiva tiene suma importancia, porque es un elemento

constitutivo del ejercicio de la vida sobrenatural, y, a fin de cuentas a promoverle se dirige la proposición de la doctrina revelada.

En esta concepción sujetiva creo que interviene en todo y por todo la analogía, pero bajo un aspecto totalmente diverso de como interviene en la doctrina. Al intentar concebir yo las realidades que no experimenté sino que me vienen propuestas por vía de autoridad, me veo constreñido a los conceptos e imágenes adquiridos con la experiencia de otras realidades; debo atenerme, además, a conceptos e imágenes proporcionados a mi capacidad, porque las formas son condicionadas por la potencia en que se reciben. Tales conceptos e imágenes, por su misma naturaleza, no pueden proporcionar más que una representación aproximativa de la realidad. Anhelo, p. ej., aplicar mis potencias espirituales a Dios. El amor se ejercita sin dificultad, porque la voluntad tiende al objeto en su realidad exterior. Pero la visión topa con las dificultades insuperables, cuya exposición constituye gran parte de la ascética y de la mística. San Agustín y San Juan de la Cruz han descrito, por vías casi opuestas, los esfuerzos de superación que tienen que hacer las almas enamoradas que no se avienen a descansar hasta llegar al mismo Dios.

Así, pues, la percepción sujetiva de las realidades reveladas es siempre analógica (con matices que no es del caso explicar), en el sentido de mediata y de valor meramente relativo. A ella realmente convienen buena parte de las afirmaciones características de la teología nueva, cuya falsedad consiste en esto, que habiendo sido deducidas de la observación de la aprehensión sujetiva, se enuncian con carácter absoluto, sin tener en cuanta la condición opuesta de la doctrina objetiva. Para convencerse de esto basta atender a una proposición cualquiera acerca de Dios. Cuando digo Dios es infinito, enuncio una proposición absoluta sobre la cual puede muy bien recaer una definición dogmática por su valor de eternidad; pero cuando voy a ejercitar la presencia de este Dios infinito, tengo que multiplicar los esfuerzos sin conseguir nunca una perceción definitiva.

4. LA "ANALOGIA FIDEI" EN EL PROCESO DE INVENCION DE LAS VERDADES

Acerca de este punto existen dos problemas escalonados. El primero es, si en teología, una vez establecida una verdad, puede servir de medio para afirmar otra proposición que en sí misma no está propuesta en las fuentes de la revelación. El segundo es, si lo que las fuentes de la

revelación enseñan explícitamente acerca de un sujeto puede trasladarse a otro por razón de la analogía existente entre ambos.

El primer problema equivale al de la legitimidad de las argumentaciones teológicas en general. Hay quien piensa que, dado el carácter peculiar de la religión cristiana fundada toda ella en la palabra de Dios, es preciso ceñirse a constatar el enunciado de dicha palabra divina, interpretándola desde el interior.

Esta posición no fué desconocida a la Edad Media, y por esto, Santo Tomás, con todos sus contemporáneos planteó la cuestión "Utrum theologia sit argumentativa." Acariciada de buena fe por ilustres reformadores de la ciencia teológica, fué adoptada por los protestantes e inserida en el principio que la Biblia es la única fuente de verdad cristiana, y hoy vuelve a defenderse por varios fautores de la teología nueva bajo el pretexto de que sería monstruosa la mezcla de datos sobrenaturales con medios de argumentación naturales. Por razón de estos últimos, el problema afecta a nuestro tema acerca del uso de la "analogia fidei" en la técnica teológica. Dicen ellos: de la técnica teológica hay que excluir el procedimiento argumentativo, porque los datos revelados siendo sobrenaturales no ofrecen ningún punto de enlace con los elementos que nuestra razón tendría que aportar para establecer el raciocinio.

Contra esta afirmación es necesario revindicar la legitimidad de las argumentaciones teológicas en general. Sí; es posible sacar de las verdades directamente reveladas otras que tienen con ellas un nexo objetivo que nuestra razón puede descubrir. La prueba estriba en lo que dijimos arriba acerca de la analogía en las proposiciones doctrinales. El ser reveladas no las coloca en un orden de cosas desligado del mundo que percibimos con nuestras potencias naturales. Entre las cosas reveladas y las conocidas naturalmente hay multitud de predicados unívocos, y los análogos lo son de tal manera que retienen en las cosas reveladas su predicación propia. Nada es menos conforme a la verdad que el establecer un abismo infranqueable entre el mundo conocido naturalmente y el que nos descubrió la revelación. Añádase a esto el carácter realista de la revelación cristiana. Repito una vez más, la revelación no se ha hecho entregando un símbolo o un catecismo, sino con la realización de un orden sobrenatural, sobre el que Dios ha hecho recaer un cierto número de asertos explícitos, que sirvan a la Iglesia para completar, con la asistencia del Espíritu Santo, su conocimiento de las realidades que integran aquel orden sobrenatural. Por consiguiente, la misión del cristiano frente a las fuentes de la revelación no se limita a explicar el sentido de unas proposiciones, ni siquiera a

sacar las virtualidades lógicas de las mismas, antes bien consiste en aprovechar la ayuda de tales proposiciones para conocer qué son las cosas acerca de las cuales se ocupa la revelación. Me atrevería a decir que en los tratados de teología no se atiende suficientemente a este punto de doctrina, y aún a veces se expresa el supuesto contrario. Sin embargo, la doctrina es obvia. Cuando el historiador expone la doctrina de Santo Tomás, p. ej., debe limitarse a narrar lo que él de hecho pensó, pero el teólogo tomista, que apoyado en la autoridad del Santo y valorizando sus textos, pretende construir un sistema integral de teología, incluye sin duda muchas doctrinas en que el Santo nunca pensó, y si no las incluyera, dejaría de ser un fiel continuador de Santo Tomás.

El segundo problema hoy se agita con ardor especialmente en la Mariología. La Sagrada Escritura describe exprofeso las perfecciones de Jesús, de suerte que a base de los datos revelados se ha podido componer un tratado muy completo sobre el Verbo encarnado. Pero sobre la Santísima Virgen la Sagrada Escritura apenas si contiene un reducido número de afirmaciones casi incidentales. ¿Qué hará el teólogo ansioso de integrar la Cristología con una Mariología sistemática? ¿Se contentará con coleccionar los textos bíblicos y sujetarlos a una exégesis puramente literal, o acaso le será lícito construir esta Mariología con tesis calcadas en las del tratado del Verbo encarnado? Lo mismo se diga de otros campos de la teología. ¿Será lícito, p. ej., integrar lo que la Sagrada Escritura enseña acerca de nuestra vida sobrenatural con lo que ella misma da a entender de la vida íntima de Jesus? ¿Podrán los tratados de los ángeles y de los hombres completarse mutuamente?

Los teólogos prácticamente siguen dos caminos opuestos. Algunos se imponen el deber de no pasar ni un ápice más allá de lo que las fuentes enseñan de cada sujeto, otros, al contrario, dan mucho valor a los paralelismos, empleados así en gran escala la "analogia fidei". A mi parecer, la cuestión no está bastante madura para recibir una solución que pueda tomarse como normativa. Yo me inclinaría a dar mucho valor a la argumentación por analogía, pero exigiendo un serio estudio acerca de la legitimidad de cada una de sus aplicaciones.

El valor del procedimiento analógico se basa en que las realidades que obran en el orden sobrenatural están ordenadas jerárquicamente y todas ellas son creación de un mismo Dios y ordenadas a la realización de un único plan de providencia universal; es presumible, por tanto, que en las obras se refleje la unidad del Hacedor. Además, hay un *analogatum princeps,* Cristo Jesús, que es la causa y modelo de todo lo que contribuye a la vida sobrenatural en los que la tienen participada, según el principio general, que en todo orden el máximo es causa

de todo lo que se verifica en su orden. En efecto, es doctrina explícita de la S. Escritura que los hombres han sido predestinados a ser imágenes de Cristo Jesús, a fin de que éste sea el primogénito entre muchos hermanos" *(Rom.* 8, 29). Por tanto, la constitución de Cristo debe reflejarse en las propiedades de María, debe reflejarse también en los hombres constituídos en gracia. Por lo demás, esta presunción recibe tantas confirmaciones concretas, que bien puede convertirse en un principio general.

La necesidad de un serio estudio en cada caso particular se colige del hecho que el uso frecuente de los paralelismos se presenta a levantar fáciles construcciones arbitrarias en vez de doctrinas rigurosamente establecidas. Ya que las analogías incluyen diferencias no menos que semejanzas, es necesario examinar en cada caso si es la semejanza o la diferencia lo que entonces conviene urgir. Tal vez podríamos afirmar que si los teólogos se guiaran por motivos puramente lógicos, rara vez alcanzarían una verdadera certeza por el camino de la analogía; pero como la totalidad de la Iglesia está guiada por el Espíritu Santo, es por esto que se ha podido obtener por esta vía gran número de verdades con bastante garantía para entrar en el magisterio ordinario de la Iglesia, hasta el punto de poder ser selladas con la intervención del magisterio solemne.

5. EL SENTIDO DE LA ENCICLICA

La inclusión de la analogía en una semana consagrada al estudio de la Encíclica *Humani generis* prueba que nuestra ponencia debía ser un comentario del único texto en que ocurre la palabra "analogia fidei". No lo ha sido formalmente, sin embargo, espero que no carezca de toda utilidad para comprender la doctrina que el Santo Padre inculca. Esto no nos exime de la obligación de examinar cual sea el sentido inmediato de las palabras de la encíclica.

Me parece que el Papa toma de mira aquella tendencia innata al protestantismo y copiada por autores católicos con el pretexto de rigor científico, la tendencia, digo, de no aceptar como de autoridad divina, sino lo que da de suyo la exégesis literal, haciendo caso omiso de todas las verdades autoritativamente establecidas con el auxilio de otros textos bíblicos y con el trabajo teológico realizado en la Iglesia a lo largo de su historia. Corren por esos mundos exposiciones de la doctrina cristiana, en las cuales parece no haberse celebrado jamás los concilios de Nicea, de Efeso, de Calcedonia; y aquel atenerse a repetir palabras bí-

blicas es alabado como científico. Algunos hasta erigen en principio el distinguir el núcleo esencial del cristianismo contenido en las fórmulas bíblicas (los más atrevidos lo colocan en las fórmulas de los Sinópticos o aún en las de la predicación dirigida a la comunidad Jerosolimitana primitiva); todo lo demás sería accidental y suscetible de ser sustituído acomodándolo al espíritu de las diversas edades y naciones.

Que sea éste el error reprobado por Pío XII lo prueba el lugar que ocupa el texto en que se menciona la "analogia fidei", su asociación con la tradición, y la verdad opuesta que inmediatamente después les opone.

Llama la atención la palabra empleada "analogia fidei". Con este término técnico hoy se entiende frecuentemente una analogía peculiar a las cosas reveladas contrapuesta a la "analogia entis" que preside al orden natural. La "analogia fidei" consistiría en deducir el contenido ontológico de los términos bíblicos de los datos de la misma Biblia, la "analogia entis" consistiría en deducir aquel contenido por el sentido que los términos tienen en el lenguaje común.

Esta acepción, lejos de ser la usada en la Encíclica, da un sentido diametralmente opuesto. Ha sido creada, o al menos caracterizada, por el protestante Carlos Barth en directa oposición a la doctrina católica tradicional. La idea expresada con dicho término está irremediablemente saturada de agnosticismo. Es una manera de expresar el divorcio radical entre el conocimiento de las cosas reveladas y el uso corriente de las facultades naturales, el divorcio que está a la base de la mentalidad luterana y que en mala hora copiaron los modernistas y, en grado atenuado, muchos de los fautores de la teología nueva. La introducción de este término lleva consigo el peligro de perniciosas infiltraciones, tanto más perniciosas cuanto más encubiertas y aún aparentemente justificadas. Este peligro se manifiesta en el conato que hizo el excelente teólogo católico Gottlieb Söhngen de contraponer por medio de esta distinción el método teológico de los Padres hasta S. Buenaventura y el de Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura, continuador de la tradición patrística, sería el teólogo de la "analogia fidei", Santo Tomás, autor de una revolución doctrinal, sería el teólogo de la "analogia entis". Suerte que antes de terminar sus artículos desvirtúa sus afirmaciones, reconociendo que tanto San Buenaventura como Santo Tomás emplean ambas analogías (4).

Conviene notar aquí que el término "analogia fidei", usado ya en el juramento antimodernístico, es ajeno al concilio Vaticano, el cual distin-

(4) G. SÖHNGEN, *Analogia entis oder analogia fidei*, en "Wissenschaft und Weisheit", 9 (1942), 91-100.

guiendo dos vías en la inteligencia de los misterios revelados, llama la primera "eorum quae naturaliter cognoscit analogia" y la segunda "mysteriorum ipsorum nexus inter se et cum fine hominis ultimo"; conoce, por tanto, una sola analogía: la relacionada con las cosas naturales.

Siendo esto así, el término "analogia fidei" no puede significar otra cosa sino la analogía común aplicada a las materias de la fe cristiana.

6. OBSERVACION FINAL

La exposición que precede, parte del presupuesto que la teología es el proceso cognoscitivo exigido por la revelación como condición indispensable para el ejercicio de la fe y de la contemplación, proceso cuyo primer cometido es fijar que son las cosas que constituyen el organismo de la religión cristiana. Me creo en el derecho de partir de este presupuesto por haberlo razonado ampliamente en la *Introductio in s. theologiam*. Por deferencia a objeciones hechas he cambiado la voz allí usada de "proceso intelectual" por la más amplia de "proceso cognoscitivo" si bien la primera denominación tiene la ventaja de precisar el *analogatum princeps* del proceso cognoscitivo propio de la teología. Asimismo me abstengo de usar la palabra técnica "quididad", y en su lugar pongo la frase corriente "qué son", para que a nadie se le antoje que ponemos la característica del proceso teológico en la creación de "conceptos" entendidos precisamente en sentido aristotélico. No es, no, por el puntillo de mantener ciertas prestaciones de la filosofía griega que la teología tradicional y ahora el magisterio ecuménico han salido al encuentro de las innovaciones de la teología nueva; el choque se ha producido para sostener la integridad de la fe católica.

Ahora y siempre la tarea principal de la teología es saber qué es Dios qué es Cristo Jesús, qué es la unión hipostática, qué es la redención, qué es la Madre de Dios, qué es la gracia, etc. Y no precisamente el "qué es" en orden a predicados universales y estáticos, sino indistintamente en orden a todos los predicados que puedan afectar la fe y la contemplación. También es tarea de la teología saber qué hizo Dios, qué hizo Cristo Jesús, cuál fué el proceso de las obras de Dios, cuál es el valor, la belleza, la sublimidad, etc., de este y aquel objeto perteneciente al tesoro doctrinal de la fe cristiana; saber todo esto pertenece a la teología pero sin olvidar que el primado conviene al "qué es", porque el ser es la raíz del obrar y del valer.

Pero hace tiempo que va prevaleciendo, al menos de palabra, otra concepción de la teología, la cual sería un esfuerzo de pensar y expresar lo revelado por medio de conceptos tomados del orden natural. Aun después de la Encíclica *Humani generis,* aun en ambientes reconocidamente tomistas, se repiten definiciones como estas: La teología es la inteligencia de la fe obtenida, entre otros medios, por el principalísimo de la utilización de las nociones y de los esquemas filosóficos. Es un comentario racional de la revelación. Es un captar el ente sobrenatural bajo categorías calcadas en el "ens naturale". Enlazada con la idea latente en tales definiciones está lo que se ha dicho una y otra vez en esta misma Semana, que la función del teólogo es conceptualizar el contenido de la revelación y vaciarlo en esquemas y nociones de la filosofía, aunque ésta se llame perenne.

Como no tengo ninguna autoridad, puedo hablar más libremente. Pues bien, estoy convencido de que todas estas concepciones y maneras de haglar son infiltraciones de kantismo y que contienen en germen toda la teología nueva. Tengo la convición que las expresiones más hirientes de los fautores de la teología nueva, las expresiones que han asustado y que por esto han hecho sentir la necesidad de la intervención del magisterio pontificio, son consecuencia lógica de estas concepciones. Son éstas mismas, expresadas con desparpajo y en frases brillantes. Perdonen la audacia, pero si sirviera para provocar un examen objetivo de la cuestión, no me arrepentiría de ella.

Su Santidad Pío XII se decidió a publicar la Encíclica porque hasta aquellas frases más violentas iban tomando carta de naturaleza en los ambientes católicos. Toca ahora a los teólogos secundar la acción del supremo magisterio, no solamente alabando el documento pontificio, no solamente absteniéndose de los errores más colosales allí denunciados, sino sobre todo escrutando las invisibles raíces de aquellos errores, y rechazando animosamente todas aquellas concepciones puestas las cuales aquellos errores quedarían justificados. En las enfermedades de origen biótico es inútil atacar aquellos efectos que sirvieron de síntoma de la dolencia, es necesario destruir el foco microbiano. Con este símil me parece que queda bien expresado lo que importa hacer con respecto a la teología nueva después de la Encíclica *Humani generis.*

NARCISO GARCIA GARCES, C. M. F.
Presidente de la Sdad. Mariológica Española

LA FILOSOFIA PERENNE A LA LUZ DE LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

"Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia - rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis - ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem."

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950) 572.)

SUMARIO

I. La filosofía perenne:

1. Qué entendemos por filosofía.
2. Tres postulados previos, base de toda filosofía: *a*) el hecho de la certeza; *b*) valor del sentido común; *c*) los primeros principios.
3. Determinación negativa de la perenne filosofía.
4. Determínase la filosofía perenne de modo positivo.

II. La Enc. "Humani generis" y la filosofía:

1. Reflexión preliminar: las enseñanzas de Pío XII, eco fiel de la tradición.
2. Lo que Pío XII no dice: *a*) no niega que la filosofía perenne pueda ser perfeccionada; *b*) no canoniza el estancamiento; *c*) no dirime cuestiones de escuelas.
3. Lo que enseña Pío XII: *a*) método de la filosofía perenne; *b*) valor de la razón humana y valor absoluto e inmũtable de la verdad; *c*) corrientes señaladas como erróneas o peligrosas.

SE nos pide que veamos la "filosofía perenne" a la luz de la "Humani generis" y eso reclama que nos pongamos de acuerdo en en la significación de los términos. Alguien ha escrito que la filosofía no sufre otro adjetivo que el de verdadera o falsa; y las demás denominaciones habrán de ser forzosamente accidentales y tanto más o menos filosóficas cuanto más o menos verdaderas, es decir, cuanto en ellas sea más certera la formulación de principios y más extenso el ámbito de sus rectas aplicaciones.

Ahora bien: el calificativo de "perenne" puede suscitar tres actitudes:

— Los que admiten que la verdad... verdadera o es una, inmutable y perenne o no es verdad, podrán considerar la filosofía perenne como la filosofía única.

— En cambio los que establezcan una verdad flúida, sólo relativa y variable, descubrirán una contradicción en el concepto mismo de filosofía perenne.

— Convendrán todos en que no puede identificarse lisa y llanamente con ninguna filosofía particular (platónica, aristotélica o kantiana), o habríamos de decir que la filosofía comenzó con Platón, Aristóteles o Kant; pero, así mismo, en cada una de esas filosofías, puede cualquiera adivinar más o menos elementos perennes e invariables, mayor o menor aproximación a la verdad inmutable que, al menos provisoriamente, aceptaremos como postulado de la filosofía perenne.

A poco también que estudiemos la historia de la filosofía, nos persuadiremos que su perennidad inmutable no puede consistir en particulares aplicaciones, sino en principios básicos que fundamenten y hagan posibles el mismo esfuerzo filosófico o la búsqueda de la verdad. Más aún: no olvidaremos que bajo el nombre de filosofía, se estudiaron, du-

rante muchos siglos, ciencias que hoy nadie conoce con esa denominación, tales la física y aun la cosmología y psicología en muchas de sus cuestiones. Esos toques señalan ya ciertos límites en nuestro estudio; pero adelantamos demasiado, y nos hemos de parar para orientarnos y ver el camino que rápidamente nos toca recorrer.

El enunciado del tema impone dos partes.

a) ¿Cuál es el contenido básico de la "filosofía perenne"?

b) ¿Qué dice sobre ella la Encíclica "Humani generis"?

I

LA FILOSOFIA PERENNE

1. Qué entendemos por filosofía

Damos el nombre de filosofía a los sistemas totales para explicar el mundo (el mundo exterior y el mundo del espíritu), considerado en sus últimos porqués, aunque difiera en el método que emplean, en el fin y en el objeto. La concepción platónica cuya suprema (inaccesible) realidad son las ideas, la kantiana que se desvive por conocer la estructura formal del pensamiento, la positivista que se niega a remontarse sobre el dato empírico, se llamarán filosofías.

Entendida en esa amplitud y como contrapuesta a otros ramos del humano saber, la filosofía es esfuerzo y tendencia a profundizar con el pensamiento hasta hallar el cómo de las cosas y su última razón; es asentar la construcción intelectual en los primeros principios, a la vez que se penetra en lo que tiene de más íntimo la realidad que nos circunda.

Ahora bien, el esfuerzo por afianzar nuestro pensamiento dándole seguridad y certeza, y por conocer la realidad circundante equivale a buscar el principio primero del conocer y del ser; representa una estructuración interna, una superación de los datos de la experiencia común y de la ciencia; presupone un conocimiento lógicamente autónomo que no depende de otro, es decir, las ideas primeras y primeros principios cuyo valor se impone a nuestra mente de modo directo e inmediato o antes de toda reflexión, que—como leyes primeras del mismo pensar—, no pueden negarse sin que la estructuración entera se derrumbe.

La filosofía no puede confundirse con el cientifismo. "Desde que los hombres reflexionan sobre sí mismos y sobre los seres que los rodean" hay filosofía, dijo nuestro Balmes. (Filos. Fund. lib. 1, cap. 1). El refinamiento o el rigor de los métodos (retrocedamos hasta Newton o Galileo), pueden corregir falsas deducciones en las ciencias o ramas segun-

das de la filosofía (cosmología, psicología, etc.) ; pero la filosofía, como teoría del pensamiento y de la realidad ambiente es anterior y arranca del sentido común y de hechos o datos evidentes e insoslayables: una verdad necesaria y una razón que tiende a la verdad y de manera inequívoca sabe poseearla.

La filosofía (subrayamos *la filosofía,* porque *una* filosofía no será nunca la filosofía perenne), la filosofía, según eso, con más finos análisis, puede superar conceptos secundarios que algún tiempo hayan estado en boga, v. gr., los conceptos de sentidos, de especies impresa o expresa, etc.; pero quedarán siempre la base metafísica y la misma orientación o tendencia señalada por las leyes del pensamiento.

La filosofía no es mero análisis, ni se reduce a procedimientos matemáticos. El ser es más profundo que el tiempo y el espacio y anterior a ellos. Hay muchos métodos para justificar el propio pensamiento y sentirse seguro de poseer la verdad, cuando los principios se imponen por su evidencia y el método es verdaderamente firme. Para tener unas primeras nociones y certeza inmediata de los principios fundamentales de nuestro pensar, los hombres no tuvieron que esperar a que naciesen Keppler, Leibnitz o Einstein.

La filosofía no puede equivaler tampoco a mera descripción de la actividad del espíritu. Hemos de afirmar la necesidad de una filosofía dogmática, es decir, de principios; de lo contrario, ninguna filosofía subsiste, porque las mismas afirmaciones de la filosofía histórica, reflexiva, descriptiva (o como quiera llamarse), si han de tener algún valor, deberán ser enunciadas como principios universales.

2. Tres postulados previos, base de toda filosofía

Las ideas precedentes, dentro de su esquematismo, van deslindando el terreno; pero hemos de hacer hincapié en algunos postulados anteriores a toda filosofía refleja, que han de ser base y fundamento de la filosofía perenne.

a) *El hecho de la certeza.*

Casi al principio de su Filosofía Fundamental, nos dice Balmes, que "en la cuestión de la certeza están encerradas, en algún modo, todas las cuestiones filosóficas"; por eso "la filosofía debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza". En qué se funda y cómo llegamos a tenerla es objeto de la investigación filosófica; pero la existencia o el hecho de la certeza son anteriores y deben presuponerse, so pena

de negar toda filosofía. Sin verdad en algunas conclusiones, puede haber filosofía, porque en su búsqueda, puede fallar el entendimiento humano; pero al menos sin ilusión de verdad, sin sentimiento de certeza no hay filosofía, porque el entedimiento sentiría no poseer su objeto.

Y porque esta afirmación vale lo mismo en el punto de arranque que en el ejercicio del quehacer filosófico, han de afirmarse dos clases de certeza: una que preexiste a todo examen, a todo análisis y raciocinio, y que no por eso es ciega, sino nacida de una clara visión intelectual que podríamos llamar directa; y otra que brota del enlace de proposiciones, como luz que consigue el entendimiento al confrontar unas verdades con otras. El principio y la continuación del afán filosófico descansan en ese presupuesto. Medios para llegar a la certeza podrán ser el sentido común, el raciocinio natural, a caso el vehículo externo del testimonio recibido; en todo caso, se presupone una certeza y seguridad directa, y cualquier discurso y método reflejo han de salvarla, si no quieren correr al fracaso.

Por lo tanto, el empezar a filosofar admitiendo previamente la certeza no puede motejarse de *dogmatismo* ni, hablando con rigor, es todavía filosofar. Es—si se nos permite el galicismo—, es una simple *toma de conciencia,* contra la cual es vano rebelarse. El pensamiento de Pascal "la naturaleza confunde a los pirrónicos, y la razón a los dogmáticos" es tremendamente equívoco y lleva a la contradicción: la razón solamente confunde al dogmático cuando éste la separa de la naturaleza; en cambio la naturaleza por sí sola y de consuno con la razón confunde al escéptico absoluto. La razón del dogmático no puede partir de postulados arbitrarios, sino que los toma de la misma naturaleza. "El verdadero dogmático—escribió el mismo Balmes—, comienza por dar a la razón el cimiento de la naturaleza." En cambio, negar el hecho o la verdad de la certeza, cuando no puede darse su explicación, es del todo antifilosófico, aunque en eso caigan muchas filosofías. La sobriedad en el saber recomendada ya por la Escritura Santa (Rom. 12, 3). "es tan necesaria al espíritu para sus adelantos, como al cuerpo para la salud; no hay sabiduría sin prudencia, no hay filosofía sin cordura"; y no es cuerdo ni es prudente negar la existencia de la materia y del espíritu o el hecho de su unión, aunque no expliquemos cómo el espíritu obra en la materia; no es cuerdo ni es prudente recusar la razón o los conceptos universales como distintos de la experiencia particular y del dato concreto, aunque estén envueltos en nieblas las leyes y proceso de la abstracción (1).

(1) Las alusiones a Balmes contenidas en el párrafo precedente pueden verse en la *Filosofía Fundamental,* lib. I, caps. 1 y 2.

En conclusión: los sistemas que por caminos y rodeos diferentes, lleguen a negar la certeza del conocer humano, no serán filosofía perenne ni siquiera filosofía.

b) Valor del sentido común.

A ese postulado de la certeza hemos de añadir otro que con él se da la mano: no habrá filosofía perenne que no parta del sentido común.

No entendemos por sentido común los prejuicios o teorías en boga durante una época aunque sean generales, ni siquiera una facultad instintiva diferente (Reid y Escuela Escocesa) o un sentimiento ciego superior a la razón (Rouseau, Bergson); sino el entendimiento mismo en su actividad primaria, espontánea, anterior a la reflexión científica. El sentido común es la inteligencia natural cuyos primeros e indubitables dictados propone sin perfeccionamientos, sin retoques ni ulteriores desarrollos, pero también sin deformación alguna.

Si por sentido común se entiende no la potencia, sino sus dictámenes, como se hace con alguna frecuencia, significa "cierto número de principios o nociones evidentes por sí mismos, de donde todos los hombres toman los motivos de sus juicios y las reglas de su conducta" (2). El sentido común será, pues, no *una filosofía*, sino *la filosofía* del ser, aunque en embrión, porque es anterior a la filosofía refleja y científica y se halla espontáneamente en el fondo de las conciencias antes de toda investigación. Por eso, el sentido común, sin poder justificar sus propias certidumbres ni determinar las relaciones que median entre los grandes problemas filosóficos, tiene, de manera vaga y dispersa, la solución de los mismos. Y eso porque "la inteligencia espontánea es una viviente relación al ser y no puede equivocarse sobre los primeros principios y las grandes verdades a ellos vinculadas, porque los percibe, inmediatamente implicados en el ser que es su objeto formal adecuado" (3), y esa es una barrera que la inteligencia humana no puede saltar sin negarse y destruirse. Bastan esas ideas para repetir y completar la de Balmes: "La razón y el buen sentido no deben contradecirse" (4); y esa contradicción existiría si el buen sentido despreciara como inútil el trabajo filosófico que ocupa a las mentes más privilegiadas, y también si la filosofía en sus elucubraciones olvidara los dictámenes primitivos del buen sentido. Ni hay sentido común contra la filosofía, ni hay filo-

(2) JOUFFROY, *Mélanges philosophiques (Du sens commun et de la philosophie)*, citado por GARRIGOU-LAGRANGE, en *El Sentido Común*, Buenos Aires, 1944, págs. 82-83.
(3) GARRIGOU-LAGRANGE, o. c., pág. 92.
(4) *Filosofía Fundamental*, lib. I, cap. 1.

sofía contra el sentido común y—huelga repetirlo—no será filosofía perenne aquella que lo olvide o contradiga. No carecería de interés recordar las tesis o soluciones del sentido común a múltiples problemas que dividen a los filósofos. Garrigou-Lagrange lo ha intentado en una página aleccionadora: "El sentido común admite la materia y el espíritu sin preocuparse mucho de cómo la materia puede obrar sobre el espíritu y el espíritu sobre la materia... El sentido común admite que el alma y el cuerpo son substancias, sin tratar de determinar la relación de la substancia y de los fenómenos por los cuales ésta se manifiesta... El sentido común distingue la razón inmutable y universal de la experiencia contingente y particular, sin plantearse el problema del origen de las nociones primeras, y no podrá reconocerse ni en el racionalismo puro, ni en el empirismo, ni en el realismo platónico, ni en el nominalismo sensualista. El sentido común admite la subordinación de la voluntad a la inteligencia y también la libertad, sin entrever la dificultad que hay para conciliar estos dos extremos... El sentido común sostiene que Dios es absolutamente uno e inmutable y sin embargo que es viviente y libre; condenará a los filósofos que sacrifiquen la vida y la libertad a la unidad y a la inmutabilidad, como también a los que (Heráclito, Hegel) hagan del "devenir" la realidad fundamental negando el valor objetivo del principio de identidad o de no contradicción... El sentido común admite una distinción de órdenes entre la materia bruta y la materia viviente, entre el simple viviente como la planta y el viviente dotado de sensación, entre los sentidos y la inteligencia, el animal y el hombre, entre el mundo y Dios. No es ni mecanicista ni hilozoista; ni realista-materialista ni idealista; ni empirista ni racionalista; ni nominalista ni realista platónico; ni intelectualista ni libertista; ni panteista ni dualista. En todas partes ve distinciones; y la necesidad innata de unidad, a pesar de todo, queda satisfecha por las relaciones misteriosas que reconoce entre los distintos elementos: entre la materia bruta y la vida, entre la vida y la sensación, entre la sensación y los cuerpos exteriores que ésta representa, entre la imagen y la idea, entre la inteligencia y la voluntad, entre Dios y el mundo" (5). Esas son las grandes soluciones del sentido común. El filósofo ha de profundizar y sorprender las relaciones y causas de las tesis o soluciones que de manera directa y primaria propone el sentido común; pero ¿podrá negarlas o prescindir de ellas?

(5) O. c., págs 85-86.

c) *Los primeros principios.*

Señalamos ya el tercer postulado de toda filosofía verdadera: los primeros principios. La inteligencia los percibe y se funda en ellos de manera natural. Más aún: sin esos principios enseñados por la naturaleza (como que son las leyes del pensar), no son posibles ni el propio discurso ni la enseñanza de los maestros, porque "omnis doctrina... ex praeexistenti fit cognitione" (6). Pero ¿cuáles son esos principios intangibles en toda filosofía? "Intellectus naturaliter cognoscit *ens* et ea quae sunt entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia." La razón dice relación necesaria al ser, y a la luz del ser, objeto natural y primero de la inteligencia, de manera inmediata y espontánea captamos la verdad de los primeros principios que son como notas o derivaciones transcendentales del ser. Más claro: esos principios se presentan a nuestro espíritu no sólo como leyes de la lógica (o de nuestro propio pensamiento), sino como leyes universales y necesarias del ser inteligible y real, de cuanto es o puede ser. Recordémoslos sucintamente:

El principio de contradición: "el ser no es el no-ser"; simultáneamente y bajo un mismo aspecto una misma cosa no puede ser y no ser.

El principio de identidad: "lo que es, es; lo que no es, no es", que es el principio de contradicción en forma positiva.

El principio de razón suficiente (o de razón de ser, como dicen otros) : "cuanto existe tiene su razón de ser en sí o en otro". Razón de ser que será analógica, según que se funde en la misma naturaleza del ser y sea intrínseca, o se funde en la causa eficiente o final y sea extrínseca: pero es obvio que todo lo que es, tiene su razón de ser y así es inteligible.

*El principio de substancia*s "lo que es sujeto de existencia (id quod est) es sustancia y se distingue de sus accidentes", que es captado como una determinación del principio de identidad, porque lo que es, es uno y el mismo bajo sus modos múltiples de ser.

El principio de causalidad eficiente: "cuanto viene a la existencia, tiene una causa eficiente", "todo ser contingente—aun admitiendo que pueda ser eterno—necesita una causa" que, en último análisis, será incausada.

Principio de finalidad: "todo agente obra por un fin" o tiende a su bien propio, aunque esa tendencia sea también analógica, a veces natural e inconsciente, a veces consciente y libre.

---

(6) *Post. Anal.*, lib. I, c. 1.
(7) *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 83.

Hay otros principios en sí mismos evidentes, como secuelas inmediatas de los antes mencionados. Si decimos que "la misma causa natural, en las mismas circunstancias, produce los mismos efectos", no hacemos sino aplicar los principios de identidad y de razón de ser. Si afirma Santo Tomás, con el sentido común, "omne compositum causam habet" (8), aplica el principio de razón de ser. Ahora bien, la razón natural o el sentido común, como antes decíamos, abrazan y afirman esos principios como evidentes en el ser inteligible (primer objeto de nuestra inteligencia de las cosas sensibles), aunque no acierten a formularlos de manera exacta y universal: son, pues, en todo rigor, filosofía, y filosofía—como el sentido común y la razón—inatacable o perenne.

¿Nos pedirá alguien que hagamos una síntesis de filosofía perenne, como podemos hacerla de filosofía tomista, suarista, etc.? Algo añadiremos enseguida; pero juzgamos más oportuno no descender de esas alturas en que convienen todas las escuelas que, con razón, vindican para su filosofía el dictado de "tradicional". ¿A dónde nos llevarían el concepto diferente de potencia (acto imperfecto, según unos; capacidad real, como quieren otros), y la diferente distinción entre esencia y existencia? Pero eligiendo ahora entre esas opiniones, nos propondríamos ya *una* filosofía, no *la filosofía* perenne y única. Creemos que la "Humani generis" no quiere defender precisamente una escuela católica determinada, llámese tomista o escotística, sino salvaguardar lo que todas ellas tienen de común. El conocimiento que natural y espontáneamente brota de la humana naturaleza será patrimonio de la filosofía perenne. Y ese patrimonio es ciertamente perfectible con el debido método pero sería difícil probar que pertenezcan a él las particulares nociones de subsistencia, relación, sustancia y accidente, modo, esencia y existencia. Esas diferencias son ya fruto de la reflexión individual. El hecho de que existan no deja de ser una llamada a la modestia y humildad, y siendo constantes y sistematizadas distinguen escuelas que teniendo una base y una tendencia única, pueden coincidir en lo que tiene de perenne la filosofía.

3. Determinación negativa de la filosofía perenne

¿Podemos precisar algo más los caracteres de esa filosofía perenne, antes de ver lo que el Papa siente de la misma? Sí, y de dos maneras: por vía de negación, señalando con el dedo a todas aquellas filosofías o sistemas que no revisten los caracteres antedichos y de modo positivo, recalcando o concretando algo más sus caracteres.

(8) 1, q. 3, a. 7.

Y desde luego, no serán filosofías perennes aquellas que ya han caducado y no tienen otra vigencia ni otro influjo que unas cuantas líneas de recuerdo en la historia de la filosofía. A muchas de esas filosofías existentes en la antigüedad, podemos incluirlas en ese grupo sin que se levante una voz de protesta; a varias de las que hoy día pueden estar de moda, se las incluirá también dentro de poco, sin que nadie proteste.

No puede ser filosofía perenne (porque ni siquiera será filosofía).

1.° La que emplee un método puramente empírico, porque si la ciencia se levanta sobre los hechos brutos o concretos, no tiene lugar ni sentido la reflexión. La ciencia brota como elaboración del espíritu sobre los datos de la experiencia.

2.° La que se construye sólo a priori, porque partiendo únicamente de nuestras ideas, no podemos construir el mundo tal cual es; la introspección y análisis de nuestro conocimiento no nos revelarán la verdadera génesis de las cosas. La razón-experimental o la reflexión-objetiva (como quiera decirse), y excluyendo postulados arbitrarios, habrán de ser la base de la filosofía que no pasa.

3.° El relativismo, en cualquiera de sus modos, que en fin de cuentas diciéndonos que todo es igualmente verdadero, afirma que nada lo es, lo cual equivale a negar el sentido común y el criterio supremo de evidencia. Esa "filosofía de la actitud" como la han llamado, es filosofía contra la naturaleza de nuestro entendimiento y no puede durar.

4.° El nominalismo (y ahora no pienso en Ockam, sino en tantos autores positivistas o pragmatistas) según el cual, sobre el hecho objeto de la experiencia no hay más que palabras, destruyendo así el principio de inducción y renegando del sentido común. Las sustancias, las causas, la potencia, el acto... no pueden reducirse a meras entidades verbales, so pena de caer en el absurdo y de negar el principio de no contradicción.

5.° Toda filosofía del "devenir" (¡perdón por la palabra!), en la cual los conceptos no responden a naturalezas o realidades y los mismos principios primeros son puros aspectos del "devenir" flúido, es negación de la razón y del valor de los principios de identidad y de razón suficiente, porque el *fieri* (lo que todavía no es) es más que lo que es; y así el devenir (el fieri) no puede tener su razón de ser en lo que es (que es menos); y por ese camino, se niega el Ser Absoluto (Dios) que tampoco es, sino que "deviene".

6.° Todo idealismo o sistema que niegue la objetividad de nuestro conocimiento; y es que los primeros principios, precisamente porque son leyes del ser, son también leyes de ese ser relativo que es nuestro pensamiento, y es claro que lo real no puede ser, a la vez, no real. El problema profundo que se ventila entre la filosofía tradicional y el idealismo de

cualquier clase, es nada menos que saber si podemos estar ciertos de la objetividad del principio de contradicción. Y aquí debiéramos incluir las filosofías que rechazan el sentido común y lo suplantan por la paradoja, que reclaman el derecho a contradecirse y se mofan de las "ideas con cincha" de la Suma.

Cierto que el teólogo católico ha de volver los ojos a tantos sistemas pseudofilosóficos, en los cuales pueden hallarse algunas pepitas de oro que enriquezcan el acerbo de la filosofía tradicional; pero, a veces, sentiría uno la tentación de no mirarlas siquiera porque, como dice Rabeau, "la manía absurda de tantos filósofos que quieren comenzar desde el principio, como si antes de ellos nadie hubiera filosofado; el desenfrenado orgullo que alardea de novedades y paradojas; la moda que arrastra a generaciones enteras por derroteros que la generación siguiente tiene ya por insensatos; la insuficiencia de puntos de vista restringidos y abstractos en demasía que no contemplan más que un aspecto de la realidad; estas y otras causas vician las filosofías laicas, y el inmenso trabajo desarrollado desde el siglo XVI ha desembocado en un malbaratamiento de energía espantosamente estéril" (9).

4. Determínase la filosofía perenne de modo positivo

Añadamos nuevos toques para distinguir la filosofía perenne, es decir, la que no puede pasar ni morir, como no mueren la razón humana ni la Iglesia de Cristo. Y, acaso, esta primera constatación de común perennidad nos fuerce a buscar nuevas relaciones entre la Iglesia, la razón natural y la filosofía perenne.

En efecto: el cristiano necesita de una filosofía perenne, porque su fe le propone enunciados teóricos y verdades que debe abrazar con certeza subjetiva a la cual sabe él que corresponde la certeza objetiva, lo cual razonablemente no es posible sin poseer (explícita o implícita) una doctrina segura sobre el valor de la inteligencia y la realidad de las cosas.

No creemos que un católico se aleje mucho de la verdad diciendo que sin la Iglesia puede haber *una* filosofía; pero que es *moralmente* imposible *la filosofía:* "Et sane philosophorum veterum qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt" (10).

Lo cual nos permite decir que fuera de la Iglesia no puede darse la filosofía perenne *acabada,* aunque puedan encontrarse elementos su-

(9) *Diction. de Théol. Catholique,* tom. 12, col. 1461.
(10) Así León XIII, en la *Aeterni Patris.* Cfr. *Enchir. Clericorum,* nro. 410.

yos dispersos. La Iglesia es tutora de todo el hombre y, en primer término, de la razón del hombre; si ella bautizara e hiciera suya una filosofía, ésta sería perenne. Y la Iglesia abraza absolutamente los principios del intelectualismo-realista. Esta es la filosofía tradicional, obra de los siglos, justificación de las soluciones del sentido común, elaborada por las inteligencias cumbres, prendadas de la verdad más que de la novedad. Figuras máximas serían Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás. Del grandioso edificio levantado por ellos, queda intacta la armazón que diseña las grandes líneas de la metafísica natural de la inteligencia humana: "Philosophiam, hoc dignam nomine, eam intelligimus, quae ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus scholasticis naviter exculta, opera et ingenio Sancti Thomae Aquinatis ad tam excelsum perfectionis et dignitatis gradum evecta est, ut iam sublimius assurgere non posse videatur" (11).

Y las cumbres alcanzadas por Santo Tomás son las del intelectualismo-realista antes recordado.

El intelectualismo, como afirmación de absoluta autosuficiencia de la razón humana, es absurdo y harto desacreditado por la historia; pero ese racionalismo ya pasó de moda. No es filosofía perenne.

Por el contrario, el intelectualismo, en el sentido de creer en el poder de la razón, de estar ciertos que conocemos las realidades que están fuera de nosotros, de saber que nuestros juicios y demostraciones tienen valor objetivo, de estar seguros que podemos conocer ideas abstractas o universales y demostrar verdades que se remontan sobre lo concreto y singular que aprehenden los sentidos, ese intelectualismo lo reclaman de consuno.

— el cristianismo, por la noción y las cualidades de la fe que nos exige;
— la práctica de la moral, que carece de base sin un fin y una materia objetivamente buenos o malos;
— el sentido común o la vida racional espontánea y primaria;
— y aun toda la filosofía, sea la que sea, porque ninguna deja de formular leyes y verdades que son o se creen universales y objetivas. La objetividad del conocimiento es un dato primitivo que no puede rechazarse sin negar el pensamiento mismo.

Seguir los pasos de la mente en este filosofar según el intelectualismo-realista acaso no sea propio de nuestro tema y aun es muy fácil

(11) S. Congregación de Seminarios, a los Obispos de Alemania: 9 de octubre de 1921. Cfr. *Enchir. Clericorum*, nro. 1126.

que en la determinación de los mismos aparezcan discrepancias; pero, en sus líneas generales, podrían señalarse los siguientes:

— partimos de una aprensión en la que se funda una definición —nominal o idea bruta que sirve de partida;
— buscamos los caracteres en los seres incluídos en la definición nominal;
— profundizamos hasta dar con la nota o carácter dominante que sea razón y causa de los otros caracteres;
— y así llegamos al verdadero conocimiento, a la definición real del ser;
— por último, universalizamos o extendemos esa idea a todos los seres que no se muestren irreductibles a la misma.

Tal es el método analítico-sintético que engendra el verdadero saber; pero nos alejamos de nuestro cometido.

¿Podríamos caracterizar, en pocas líneas, a la filosofía perenne? Esta filosofía, llamada también, en las escuelas católicas, filosofía tradicional o escolástica, es la filosofía del sentido común, de la evidencia, del ser e intelectualista que aspira a desenvolver los datos primeros y las certidumbres inmediatas del sentido común. Esta filosofía afirma la verdad únicamente a la luz de la evidencia inmediata o mediata; no modifica apriorísticamente o a su antojo los datos experimentales que le revelan la realidad; respeta las leyes de nuestro entendimiento y no duda del valor del humano conocimiento.

Estas pinceladas son ciertamente demasiado rápidas para dar cabal idea de la filosofía perenne. Por si algo pueden completarla, añadamos sus notas distintivas, si podemos hacerlo sin peligro de repeticiones. La filosofía perenne es

— objetiva: admite la existencia extrasubjetiva del objeto, con lo cual se distingue de las varias escuelas idealistas.
— racional: principal instrumento de la investigación filosófica es la razón; no excluye la intervención de los sentidos exteriores e interiores y aun de la voluntad y del afecto, pero todo conocimiento ha de ser controlado por la razón. (Así se distingue del empirismo, positivismo, etc., que no admite más fuente de información que la experiencia; de la Escuela Escocesa propugnadora del instinto ciego; de la fe apasionada y angustiosa de Kierkegaard que establece la pasión con que

abrazamos una doctrina como criterio para distinguir la verdad del error (12).
— critica, en cuanto estudia la objetividad del conocimiento y la capacidad de las potencias cognoscitivas en orden a conocer la verdad.

Esas notas debieran completarse con un elenco de tesis fundamentales recibidas comúnmente por todas las escuelas de la filosofía tradicional. Tales son,

— en lógica: las contenidas en la dialéctica o en las llamadas lógica predicamental y demostrativa;
— en filosofía natural: pluralidad de seres; movimiento (físico y metafísico); distinción de vidas (vegetativa, sensitiva, intelectual); espiritualidad del alma humana; negación de la vida de los minerales, y de la generación espontánea, etc.;
— en metafísica: concepción del ser como "id quod est"; su división en potencia y acto, creado e increado; existencia de Dios, sus atributos, creación, conservación, concurso...
— en ética: Dios, fin del hombre; moralidad de los actos humanos; origen divino de la ley, de la sociedad familiar y civil y de la autoridad, etc.

En conclusión: después de habernos repetido demasiadas veces, nuestra exposición no pasa de ser esquemática; pero la creemos suficiente para declarar lo que nos parece ha de entenderse por filosofía perenne. Ahora podemos dirigir nuestra atención a la "Humani generis" y el Magisterio de la Iglesia nos señalará la actitud justa del teólogo frente a esa filosofía tradicional.

II

LA "HUMANI GENERIS" Y LA FILOSOFIA PERENNE

De una somera lectura de la Encíclica pudiera alguien concluir, que el Papa ha canonizado lisa y llanamente la filosofía perenne (todos sus principios, sus métodos y todas sus conclusiones), sin que nada se pueda ya tocar en ella. Pero creemos que se precisa una mayor delica-

(12) Cfr. F. GONZÁLEZ I, en "Ilustración del Clero", nro. de enero de 1951, páginas 32-36.

deza y un tacto más exquisito para captar todas las enseñanzas pontificias sobre la filosofía tradicional.

Advertiremos previamente que, en la Encíclica, pueden distinguirse sin esfuerzo tres partes en que se delatan las novedades peligrosas en filosofía, teología y exégesis; con todas las orientaciones sobre cada una de ellas hállanse dispersas, más o menos, a lo largo de la "Humani generis" (13). Nosotros espigaremos en toda ella lo que hace a nuestro propósito; y empezamos por una reflexión preliminar:

5. Las enseñanzas de Pío XII, eco fiel de la tradición

Efectivamente: si Pío XII fustiga la ligereza o el afán de novedades, repite las enseñanzas de Pío IX a los obispos de Irlanda sobre la formación de los seminaristas en el año 1852 (14), o el aviso del B. Pío X en la Encíclica Pascendi de 1907 (15), por no referirnos ya a la intimación de Pablo a Timoteo (16).

Si levanta su voz contra la licencia en la terminología, no hace sino repetir el mandato del concilio de Valencia en el siglo IX (17), o la gravísima carta de Gregorio IX a los teólogos de París en el siglo XIII, que Denzinger intitula: *De terminologia et traditione theologica servanda* (18), o la más reciente de Pío IX condenando a Günther, a propósito del cual trae a la memoria las palabras de San Agustín en la Ciudad de Dios: "Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem" (19).

Si dice que la revelación es moralmente necesaria, puede citar la *Qui pluribus* de Pío IX en 1846 (20). Si reclama la autoridad de la Iglesia sobre filósofos y filosofías, continúa las repetidas enseñanzas del mismo Pío IX, en la condenación de Frohschammer (21), y en el *Syllabus* (22). Cuando defiende el valor de las Encíclicas o inculca el valor de las enseñanzas de la Iglesia aunque no sean definidas, desempolva las severas lecciones de Pío IX, en su carta de 1863, sobre los congresos de teología (23). Pero esa confrontación, punto por punto, nos llevaría demasiado lejos. Baste haberla apuntado, para sacar una consecuencia:

(13) AAS., 42 (1950), 561-578.
(14) *Enchr. Clericorum,* nro. 324.
(15) Ibídem, nro. 809.
(16) 1 Tim. 6, 20.
(17) D. 320.
(18) D. 442.
(19) D. 1658.
(20) D. 1635.
(21) D. 1674.
(22) D. 1710.
(23) D. 1683-1684.

que el católico no puede construir ni en filosofía ni en teología, olvidando las líneas tradicionales del Magisterio; y que, evidentemente, hay peligros en confundir lo hermoso y sugestivo con lo verdadero. Por donde—y es otra consecuencia manifiesta—, solamente siendo víctimas de una ilusión han podido algunos extrañarse de la oportunísima intervención de Pío XII.

6. Lo que no dice Pío XII

El Papa alude varias veces a la existencia de una filosofía perenne. Concretamente la da ese nombre, al defenderla de aquellos que la tachan de ser "una filosofía de las esencias inmutables, mientras que—según ellos—, la mente actual ha de considerar la *existencia* de los seres singulares y la vida en su continua fluencia" (24). Filosofía perenne es la que describe como "aquella sana filosofía que es ya patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas" (25) "filosofía—dice—reconocida y aprobada por la Iglesia" (26), cuyo contenido y exposición han de ser perennes, porque "la verdad y su expresión filosófica no pueden ir cambiando con el tiempo" (27).

Esa filosofía perenne, en líneas generales, el Papa la supone, la admite y la defiende, porque—añade—"nunca es lícito derrocarla o contaminarla con falsos principios o considerarla como un monumento admirable sí, pero ya pasado de moda" (28).

Mas si el Papa supone esa filosofía perenne, no da una definición estricta de la misma, ni presenta un elenco acabado de sus tesis. Antes de ver las orientaciones positivas, señalemos algunos límites en sus enseñanzas:

A) *El Papa no dice que la filosofía perenne no pueda ser perfeccionada.* Muy al contrario, enseña que, aun en cuestiones esenciales, ha sido y será lícito

— revestirla de un ropaje más rico y acomodado,
— reforzarla con expresiones más certeras y eficaces,
— desembarazarla de tecnicismos escolásticos menos aptos,
— enriquecerla con elementos del pensamiento humano que representen un progreso real (29).

---

(24) AAS., 42 (1950), 573.
(25) Ibíd., pág. 571.
(26) Ibíd., pág. 572.
(27) Ibíd., pág. 572.
(28) Ibíd., pág. 572.
(29) Ibíd., 42 (1950), 572.

B) *El Papa no canoniza el estancamiento* o un conservadurismo a ultranza que cree haber llegado al fin en todas las cuestiones y se niega a aprender cosa alguna de las filosofías no tradicionales y aun a dialogar con ellas.

No es esa la actitud recomendada por Pío XII el cual afirma expresamente que "theologis et philosophis catholicis... has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet" (30), antes han de esforzarse por comprenderlas, porque

— las enfermedades no pueden curarse si no son conocidas,
— porque, a veces, en las mismas doctrinas falsas hay algo de verdad,
— porque incitan a aquilatar con diligencia ciertas posiciones filosóficas y teológicas (31).

El Papa recomienda con encarecimiento conservar las *verdades adquiridas,* pero encarecidamente también impulsa a corregir terminologías defectuosas, si las hubiera, y aun a elaborar fórmulas de expresión más justas. El concepto o la enseñanza adecuada de la bula parece ser ésta: abroquelados con todas las garantías de la prudencia, tendamos al progreso. Y notémoslo bien: no hay progreso encasillándose o estancándose en puntos perfectibles; pero tampoco lo hay cortando con la tradición y empezando siempre de nuevo. Santo Tomás nos legó una metafísica del ser que parece intocable; sin embargo, esa misma metafísica tal vez pueda repensarse en algunas de sus relaciones (a la historia, a la cosmología, a la psicología.) No demos por cerrada la historia del pensamiento humano.

C) El Papa no dirime cuestiones de Escuelas, no decide cuál de las Escuelas Católicas tiene más de filosofía perenne o se acomoda mejor a ella. Recuerda el Canon 1366 según el cual los futuros sacerdotes han de ser instruídos en las disciplinas eclesiásticas "conforme al método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico". La Iglesia, pues, manifiesta su confianza en la filosofía tomista y aun la exige en la formación de los jóvenes clérigos. Parece natural que, al menos, reclame respeto para el tomismo; y, aunque no proscriba sistemas más o menos diferentes de él, no aprobará los que le sean contrarios. Sin distinguir ahora el tomismo del Doctor Angélico y el tomismo de sus comentadores, como alguien ha hecho (Gilson) creemos que el Papa inculca lo que son notas comunes a las varias escuelas en cuanto a método, doctrina y principios, sin dirimir cuestiones de exégesis tomista.

(30) AAS., pág. 563.
(31) Ibíd., págs. 563-564.

7. Lo que enseña Pío XII

En gracia de la brevedad, también aquí habremos de distinguir varios puntos proponiéndolos de manera esquemática.

A) *Cuanto al método* de la filosofía perenne, Pío XII parece señalarlo de pasada, cuando dice que algunos menosprecian "philosophiam nostris scholis traditam

— cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione,
— cum accurata sua notionum determinatione
— clarisque distinctionibus (32).

Método, pues, intelectualista (en cuanto reconoce el valor absoluto del conocimiento racional, afirma la eficacia y el poder del raciocinio e impone el rigor y exactitud del pensamiento) ; y método también realista (porque es ley de la inteligencia depender del ser, y ser por él medida, antes que forjárselo a su talante). La metafísica arranca de una experiencia intelectual; experiencia que a su vez tiene su principio en el mundo sensible.

Esa "lúcida exposición de las cuestiones", esa "solución neta", esas "claras distinciones" nada tienen que ver con la claridad geométrica y subjetiva del método cartesiano que llevan al racionalismo; pero, por su naturalidad, por su veracidad, pueden ser criterio y nota para discernir la filosofía perenne de tantos otros sistemas nebulosos que no calman la sed de verdad ni producen la certeza.

B) *El valor definitivo de la razón humana* es como la tónica en gran parte del magistral documento; es como una actitud previamente requerida, antes de emprender todo esfuerzo filosófico.

Recojamos tres o cuatro tesis orientadoras:

"La razón humana puede llegar con sus fuerzas naturales al conocimiento de Dios, de su Providencia, de la ley natural impresa en nuestras almas" (33).

"La razón natural... puede probar con certeza el origen divino de la fe católica (34).

"La razón natural puede alcanzar alguna inteligencia de los misterios" (35).

---

(32) AAS., pág. 573.
(33) Ibíd., pág. 561.
(34) Ibíd., pág. 562.
(35) Ibíd., pág. 571.

Salta, pues, a la vista la importancia, digamos más bien, la confianza que la Iglesia concede a la razón: "*In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat*". Y de manera expresa, asentando ya una norma intangible, nos dice Pío XII que la filosofía tradicional "reconocida y adoptada por la Iglesia, defiende el verdadero e innegable valor del conocimiento humano y los inconcusos principios metafísicos de razón suficiente, causalidad y finalidad, y la consecución de la verdad cierta e inmutable" (36). Esas palabras son verdaderamente áureas y piedra de toque para conocer el valor de tantas filosofías de los últimos tiempos.

No son pues dudosos ni el valor de la razón ni el poder que tiene para llegar a la verdad; pero tampoco lo es que sobre ella pueden influir múltiples factores psicológicos y morales que pueden desviarla de su objeto. Pío XII los señala certeramente y dice que la filosofía cristiana no los olvidó jamás: precisamente ese influjo es uno de los fundamentos de la necesidad moral de la revelación. Pero "una cosa es reconocer la fuerza de las disposiciones de la voluntad y de los afectos en orden a prestar a la razón ayuda para alcanzar un conocimiento más cierto y firme de las cosas morales, y otra cosa lo que intentan estos innovadores, o sea, atribuir a las facultades apetitiva y afectiva cierto poder de intuición y afirmar que el hombre, cuando no puede discernir con certeza por el discurso de la razón qué es lo que debe abrazar como verdadero, acude a la voluntad, con la que elige libremente entre las opiniones opuestas, con una grosera mezcolanza de conocimiento y voluntad (37).

Un elenco de tesis metafísicas asentadas por Pío XII a lo largo de la Encíclica, harían más evidente su plena aprobación de la filosofía perenne, tal como en síntesis la hemos presentado anteriormente. La distinción entre materia y espíritu, el tradicional concepto de sustancia (ens in se = quod existit uno actu existendi), la esencia inmutable de las cosas, la existencia de verdades y de leyes absolutas, anteriores a nuestra razón a la cual miden y regulan, el valor inmutable de los grandes principios ya recordados...; todo eso básico en la filosofía perenne, lo reafirma y sanciona la "Humani generis" y nos explica también las voces de alerta o la condenación de ciertas teorías.

C) *Corrientes señaladas como erróneas o peligrosas.* A ellas alude el Papa en varios pasajes de la Encíclica, es decir, al principio y cuando trata ex profeso de las corrientes filosóficas. No hablaremos de las ocasiones de errar (= prurito de novedades e irenismo o imprudente deseo de conciliación), sino de los mismos errores, enumerándolos por el orden con que aparecen en documento pontificio.

(36) AAS., pág. 572.
(37) Ibid., pág. 574.

1.° *Evolucionismo.* El Papa levanta su voz contra quienes "sin prudencia ni discreción—son sus palabras—admiten el sistema llamado evolucionista que ni en el campo de las ciencias naturales está demostrado todavía, y lo extienden al origen de todas las cosas, y temerariamente abrazan la doctrina monista o panteista de un universo sujeto a continua evolución". Y nota cómo explotan esos errores los comunistas para asentar su materialismo dialéctico.

El evolucionismo, como quiera que se entienda, "como filosofía del devenir, contrapuesta a la filosofía de lo eterno e inmutable", "como sistema que asienta el origen de los seres por integración y diferenciación causadas a impulsos de una ley ciega y universal que habría formado sucesivamente los sistemas solares, las especies químicas, los seres vivos, las facultades intelectuales o las instituciones sociales", y aun simplemente "como un transformismo absoluto", en todo caso, hallándose viciado por un error esencial: la negación explícita o implícita de la trascendencia de Dios y, consiguientemente, del principio de causalidad. Y nada más debiéramos añadir para ver cómo las teorías condenadas por la Iglesia, lo son también por la filosofía perenne.

El monismo no puede afirmarse en nombre de la ciencia para la cual serán siempre enigmas insolubles, entre otros,

— el origen del movimiento,
— la aparición de la vida,
— la armoniosa teología del universo,
— la aparición de la conciencia y la libertad,

y es contrario a la filosofía perenne, es decir, al sentido común y a principios básicos como el de finalidad y razón suficiente. Las leyes físicoquímicas que regulan y miden los fenómenos naturales, suponen una inteligencia previa; pero no pueden producirla. De la materia no pueden derivarse la inteligencia ni la vida.

El panteísmo o la idea de consustancialidad de la naturaleza y de Dios, considerados como dos aspectos de una existencia única y universal, contradice al

— sentido común, que no puede dudar de la diversidad de los seres,
— a la conciencia que nos muestra la limitación de nuestro ser, en medio del enjambre de seres que nos rodean cuyo ser, cuyos actos, cuya vida sentimos que no son nuestros,
— a la inteligencia que admite como leyes de su mismo pensar los principios de contradicción y de causalidad contra los cuales se estrella el panteísmo.

Pero nos desviamos de nuestro propósito: no nos toca refutar las tendencias censuradas por Pío XII, sino sencillamente recordarlas y ver qué relación guardan con la filosofía tradicional.

2.° *Existencialismo.* Empezaremos por transcribir las palabras que, en diferentes lugares le consagra la Encíclica. "Semejantes sueños (del evolucionismo) que rechazan todo lo absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a una filosofía nueva y desviada que, rivalizando con el idealismo el inmanentismo y el pragmatismo, ha tomado el nombre de existencialismo, en cuanto que rechazando las esencias inmutables de las cosas, solamente se interesa por la existencia de cada individuo" (38). Subrayamos las palabras pontificias: El existencialismo es "philosophia nova et aberrans..., cum idealismo, inmanentismo et pragmatismo contendens". En ese primer texto no distingue clases de existencialismo.

Vuelve sobre él al vindicar la filosofía perenne contra aquellos que la recriminan de no ser más que "una filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente actual necesita considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continua fluencia" (39), para llegar finalmente a esta conclusión: Es absolutamente falso que cualquier filosofía o sistema pueda conciliarse con el dogma católico, en especial cuando se trata de las ficciones (commentis) del inmanentismo, idealismo, materialismo histórico o dialéctico y también del existencialismo que profese el ateísmo o, por lo menos, impugne el valor del raciocinio metafísico (40).

Esas palabras parecen señalar algunas afinidades (¿de dependencia?, ¿de semejanza?), entre el existencialismo y los otros sistemas repudiados: idealismo, inmanentismo, pragmatismo, materialismo; y, sin lugar a dudas, señalan y proscriben un existencialismo que rechaza las esencias inmutables de las cosas e impugna, lógicamente en ese supuesto, el valor del raciocinio metafísico.

Tal vez no fuera inútil recordar el contenido esencial de dichos sistemas afines. Idealismo es la tendencia filosófica a reducir cuanto existe al propio pensamiento. Es la negación o duda del realismo ontológico. El inmanentismo, doctrina religiosa más bien que filosófica, es antiintelectualista y desconoce la transcendencia de Dios y la verdadera noción de sobrenatural, pues, para él, uno y otro serían fruto de la conciencia propia. El pragmatismo afirma que la verdad es una relación puramente inmanente a nuestra experiencia: el conocimiento es un instrumento al servicio de la acción; el pensamiento es tanto más verdadero cuanto

(38) AAS., pág. 563.
(39) Ibíd., pág. 573.
(40) Ibíd., pág. 574.

más útil, cuanto a más aplicaciones prácticas se extienda. El materialismo dialéctico se opone al materialismo positivista—es frase de Engels—, y lo supera como el dinamismo supera a la inercia; y una aplicación de él es el materialismo histórico que subordina todos los fenómenos humanos a la vida biológica (41).

Pero se nos habla de un existencialismo ajeno a esos errores, de un existencialismo espiritualista y católico. El existencialismo—vienen a decirnos—, pretende evitar los escollos del idealismo y del empirismo materialista. Reacciona contra el idealismo absoluto de Hegel que, identificándose con la conciencia, termina por anular y dar muerte a la misma conciencia metafísica y moral. El absoluto de Hegel, impersonal y, a la vez, transcendente y presente en el mundo, acaba por negar la libertad, la personalidad, la responsabilidad. El hombre es una *cosa*. Partiendo de ahí, un existencialismo se reduce a sorprender o captar los instantes o estados necesarios del obrar humano y desemboca en la negación de Dios y de la verdadera libertad.

Pero hay otro existencialismo que reacciona contra ese idealismo al igual que contra la marcha ciega del materialismo, y reafirma la libertad y responsabilidad en el devenir histórico donde se encarna el sujeto, donde el hombre se descubre a sí mismo. Es lo que podríamos llamar la "facticidad", la "historicidad" o, simplemente, la "situación" de la naturaleza que no existe en abstracto.

Mientras no se niegue la realidad objetiva de la esencia común que permita clasificar al hombre en la escala de los seres reales, esa corriente no parece condenada. Que no existe la naturaleza humana en sí, sino los hombres, es evidente; que no exista el hombre en abstracto, sino en condiciones determinadas, también. Podemos conceder que contribuya al mejor conocimiento del hombre el método de integrarlo con los fenómenos y experiencias de amor, esperanza, instintos varios como de paternidad, etc., etc.; pero eso sólo hállase en la línea de la filosofía tradicional cuyas observaciones y análisis ya hemos declarado susceptibles de perfeccionamiento. La naturaleza humana no existe como un esquema metafísico, sino con existencia física de la cual son inseparables accidentes propios y comunes. Que esos accidentes y relaciones y su influjo se capten o describan con más exactitud, bueno es; pero, si a eso se reduce todo (y será mejor que a eso se reduzca, porque de lo contrario, volverá a la inmanencia idealista), habremos de recordar el "parturient montes...". Quizás por eso ha hecho profesión de antiexisten-

---

(41) HAYEN, S. I.: *L'encyclique "Humani generis" et la philosophie*, en: "Nouvelle Revue Théologique", 73 (1951), 120-121.

cialista el que entre nosotros era tenido como abanderado del existencialismo católico (42).

En todo caso hay otro existencialismo menos inocente que todo eso: un existencialismo que rechaza por igual el Absoluto del idealista Hegel, y el ser primero y absoluto del catolicismo; un existencialismo que abraza un relativismo e historicismo radicales; un existencialismo que, pasando al terreno moral, no duda en sacar todas las consecuencias: "La esencia, lo que constituye al hombre en sí mismo, no es nada absoluto. Consiguientemente no se da un orden humano objetivo absoluto, es decir, un orden determinado en sí, como se da un orden objetivo en las cosas, que puede ser descubierto por la ciencia" (43).

La conclusión es evidente: no puede darse un orden moral objetivo fundado sobre una naturaleza humana absoluta que no existe; no puede haber un orden moral determinado y expresado en una ley absoluta y universal. Si el hombre se hace libremente, la ley del hombre no puede ser más que la fidelidad a sí mismo" (44).

Para terminar: el movimiento o tendencia existencialista puede ayudar al mejor conocimiento del hombre y a determinadas aplicaciones de filosofía o de moral; pero siempre que asiente la esencia o naturaleza absoluta, negada la cual, serían flúidos, relativos y variables el conocer y la moral. Creemos que los seguidores de la filosofía tradicional pueden encajar tranquilamente el mote de "esencialistas" con que ciertos amigos del existencialismo los tachaban; y nos parece que exigir al existencialismo que no impugne el raciocinio metafísico (¡y se lo exige el Papa!) y consiguientemente que no contraríe la formulación de leyes universales, equivale a decirle que está de más: si algún existencialismo perdura, será de nombre.

3.° *Historicismo.* En dos líneas lo define y lo condena Pío XII. Al evolucionismo y existencialismo—dice—, "añádese un falso historicismo que ateniéndose únicamente a los acontecimientos de la vida humana, destruye los cimientos de toda verdad y norma absoluta, así en el terreno filosófico como en lo que toca a los dogmas cristianos" (45).

Las bases del historicismo, a primera vista, son contradictorias: el positivismo y el subjetivismo. El positivismo: para nosotros las cosas o seres del universo existente son la realización de una idea ejemplar, eterna; el ser de cada una de ellas es el desarrollo de un plan previo,

---

(42) Cfr., SAIZ BARBERA, *Proceso del existencialismo*", en "Resurrexit" 11 (1951), 134.
(43) Esa diferencia es fundamental para algunos existencialistas: las cosas son: el hombre se hace.
(44) Cfr., GUSDORF, *Traité de l'existence morale*, 1949.
(45) AAS., 42 (1950), 563.

que no es otro que la idea ejemplar o la esencia de la misma. Pero el positivismo destruyó el llamado por él *período metafísico:* no hay esencias, sino pura sucesión de fenómenos, sucesión regulable por leyes. Los conceptos universales representativos de las esencias han de ser rechazados: no hay, pues, verdad metafísica; no hay otra verdad que la que producen las cosas en su hacerse y deshacerse. Y como el ser se halla en evolución continua, también cambian continuamente las verdades. Por otra parte, el subjetivismo: Desde Kant, es el sujeto quien con sus potencias o en su conocer transforma la realidad, dándole la apariencia de realidad que sea. Lo que nos parece realidad no es más que una proyección del sujeto hacia el exterior. Por eso las cosas han de ser consideradas a través del hombre. De ahí que la evolución histórica ha de ser considerada como evolución del hombre. Las cosas van evolucionando conforme el hombre evoluciona; o mejor: a medida que evoluciona el hombre, va dando otras apariencias a las cosas. Y por otro camino, hemos llegado al mismo fin: como el historicismo contempla al hombre siempre sobrepasándose a sí mismo y nunca en un ser, lo libra de todas las normas y de todos los universales que, según la filosofía tradicional, dan sentido a la vida humana; la libertad del hombre es absoluta, incondicionada, porque a ese sujeto que es pura "proyección" ninguna regla estática podría regularlo. Ha desaparecido el concepto de causa, para suplantarlo por un poder de proyección que no se define, pero que es inmanente y bien puede confundirse con la libertad sin trabas. El ataque al principio de causalidad ha dado su fruto, una vez más.

Se ha hecho notar con acierto que los tres sistemas repudiados en la "Humani generis" tienen un error común: el *relativismo.* Relativismo en el conocer, desconfiando de la razón humana, de sus conceptos y raciocinios; relativismo del ser o de la realidad, desdeñando o tal vez rechazando la metafísica abstracta del ser. Contra esas tendencias que ponen en peligro el porvenir de toda filosofía y opuesta diametralmente a la filosofía perenne, la Encíclica reafirma

— en metafísica, la verdad del principio de causalidad contra el evolucionismo;
— en la epistemología, el intelectualismo o el doble valor de nuestros conceptos: valor universal, frente al existencialismo; valor definitivo, frente al historicismo (46).

El Papa defiende a la filosofía tradicional de la nota de "racionalista" con que filósofos modernos la motejaban, y condena una y otra vez el

(46) Cfr., HAYEN, *art. cit.*, pág. 122.

"irracionalismo" de los mencionados sistemas que, veladamente, son una vuelta al naturalismo más desenfrenado; porque, en el fondo, lo que se pretende es bastarse a sí mismo, y todos giran en torno a la absoluta independencia del hombre, negando toda ley universal y la transcendencia absoluta del Ser Supremo. Y si a eso no llegan, es porque, afortunadamente, hay quien sabe ser ilógico a tiempo.

CONCLUSION

Hace unos días, *L'Osservatore Romano,* dando cuenta de la semana de estudios sobre la "Humani generis" habida en la universidad de Lión, nos decía que el decano de la facultad de filosofía, can. Jolivet, había ilustrado "chiaramente l'aspetto positivo del venerato documento, il quale ha sottolineato il valore permanente della *Philosophia perennis* ed ha mostrato il carattere superficiale delle obbiezioni degli avversari" (47).

Cuando leí esa crónica, lo único que me faltaba por hacer era la conclusión y me la dió hecha, porque esa es la verdad de cuanto hemos expuesto: No nos incumbe la labor negativa de rechazar falsos sistemas (idealismo, historicismo, racio-vitalismo, perpectivismo, existencialismo, etc., etc.); se nos preguntaba únicamente sobre la *Filosofía perenne a la luz de la Humani generis.* Pues bien: si no nos hemos engañado al señalar su contenido y notas esenciales, concluímos que Pío XII la consagra plenamente y que contra ella no podrán edificarse con solidez los templos humanos de la filosofía o divino-humano de la teología.

---

(47) Nro. de 30 de agosto de 1951, pág. 1.

MANUEL G. MIRALLES, O. P.
Profesor de Teología en el Estudio Gral.
de la Provincia de Aragón

EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD EN TEOLOGIA

"Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam "connaturalitatem" cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam."

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950) 574.)

SUMARIO

EL Doctor Común enseña que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el ánimo cierta afectiva "connaturalidad" con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina, y claro aparece cuánto ese conocimiento subsconsciente, por decirlo así, ayude a las investigaciones de la razón" (1).

Su Santidad para defender a la filosofía tomista del cargo, hecho por sus adversarios, de un intelectualismo exagerado, que descuida la voluntad y las disposiciones subjetivas en orden al conocimiento de los valores religiosos y morales, aduce, en las palabras que acabamos de citar, dos pasajes de Santo Tomás en que afirma rotundamente el papel que la misma potencia afectiva representa en la asimilación y captación de esas verdades, teniendo el entendimiento en la preciosa ayuda de la voluntad un conocimiento distinto del conocimiento quidditativo o por raciocinio, conocido con el nombre de conocimiento por connaturalidad, que puede ser natural o sobrenatural, según sea producto de la naturaleza o de la gracia.

El mismo Sumo Pontífice nos indica, en el período citado, el objeto de ese conocimiento, los bienes de orden moral, divino o humano; y la utilidad que reporta a las investigaciones de la razón ese conocimiento subsconsciente, para terminar su pensamiento desechando el error de ciertos innovadores: "Pero una cosa es reconocer la fuerza de los sentimientos para ayudar a la razón a alcanzar un conocimiento más cierto y más seguro de las cosas morales, y otra lo que estos innovadores pretenden, esto es, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierto poder de intuición, y afirmar que el hombre, cuando con el discurso de la

(1) Enc. "*Humani generis*", AAS, 42 (1950), 574.

razón no puede discernir qué es lo que ha de abrazar como verdadero, acude a la voluntad, mediante la cual elige libremente entre las opiniones opuestas entremezclando confusamente el conocimiento con el acto de la voluntad" (2).

La actualidad de esta cuestión es manifiesta, ya que la proscripción que la Encíclica hace de esa amalgama de potencias, responde a la teoría del conocimiento, tal como la expone la filosofía de hoy; y a las tendencias pseudomísticas aparecidas en el campo de la Teología Nueva.

Nosotros, aunque intentamos dar el verdadero concepto tomista del conocimiento por connaturalidad con el que se puede comprobar y criticar la gnoseología existencialista, lo estudiamos desde el punto de vista de la Teología y refutamos esos errores teológicos.

Por eso, nuestro trabajo lo dividimos en tres secciones. En la primera trataremos de la naturaleza y alcance del conocimiento por connaturalidad; en la segunda de su valor en Teología; y en la tercera de los peligros de error teológicos.

I

NATURALEZA Y ALCANCE DEL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

1.° Existencia del conocimiento por connaturalidad

En las palabras de la Encíclica "Humani generis", sobre que pretendemos hacer un modesto comentario razonado, remite el Papa a unos textos de Santo Tomás en que establece la existencia del conocimiento por connaturalidad. Helos aquí transcritos: "Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis" (3). "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte ejudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per

(2) Enc. "*Humani generis*", AAS, 42 (1950), 574.
(3) *II-II*, 1, 4, ad 3.

quamdam connaturalitem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis" (4). A estos pasajes podemos añadir los siguientes: "Sicut enim gustus judicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem" (5). "Duplex est cognitio... Una quidem speculativa...; alia autem afectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis" (6). "Haec autem sufficientia (in cognoscendo) in quibusdam est per studium et doctrinam, adjuncta vivacitate intellectus: sed in quibusdam accidit per quamdam affinitatem ad divina, ut Dionysius dicit de Hierotheo" (7). "Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus" (8). "Quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes... et per consequens habent naturaliter rectum judicium" (9). "Habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis...; sed habitus fidei, cum non rationi innitatur, per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum" (10). "Lumen autem fidei est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad judicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis" (11). "Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, ni si ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem" (12). "Primo namque conjungitur homo Deo per fidem" (13). "Fides autem est vita animae" (14). "Ei ideo per hoc quod charitas est in voluntate non est aliena a ratione... Per quamdam affinitatem ad rationem" (15). "Et hoc quod facit Deus charitatem augendo... quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima" (16). "Sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quamdam unionem animae ad ipsum" (17). "Ex quadam connaturalitate sive unione ad divina quae

(4) *II-II*, 45, 2 c.
(5) *II-II*, 24, 2 c.
(6) *II-II*, 97, 2, ad 2.
(7) *II Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.
(8) *II-II*, 18, 4 c.
(9) *II-II*, 47, 15 c.
(10) *II Sent.*, 23, q. 3, sol. 2, ad 2.
(11) *In Boet.*, *De Trinit.*, q. 3, a. 1, ad 4.
(12) *I-II*, 68, 4, ad 3.
(13) *II-II*, 12, 1 c.
(14) Ibíd., ad 2.
(15) *II-II*, 24, 1, ad 2.
(16) *II-II*, 24, 5, ad 3.
(17) *II-II*, 45, 3, ad 1.

est per charitatem" (18). "Per quamdam unionem ad divina quibus non unimur nisi per amorem" (19). "Sapientia increata primo se nobis unit per charitatis donum, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa non est causa charitatis, sed potius effectus" (20). "Sed quod homo illis causis altissimis uniatur transformatus in earum similitudinem per modum quo qui adhaeret Deo, unus Spiritus est (I ad Corint., 6), ut sic quasi ex intimo sui de aliis judicet..., hoc per sapientiae donum efficitur" (21). "Sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectum principiorum quia quodammodo comprehendit ipsum, ita se habet sapientiaquae et donum ad fidem... Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem..." (22). "Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia" (23). "Sapientia dicitur intellectualis virtus secundum quod procedit ex judicio rationis: dicitur autem donum secundum quod operatur ex instinctu divino" (24). "Non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae: ita etiam illi solum donum scientiae habent qui ex infusione gratiae rectum judicium habent circa credenda et agenda... Et haec est scientia Sanctorum" (25). "Cum judicium ad sapientiam pertineat, secundum duplicem modum judicandi dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis recte judicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur... Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur donum Spiritus Sancti... Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur: licet ejus principia ex revelatione habeantur" (26). "Et haec quidem falsitas (in malis angelis) respectu hujusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, in quantum scilicet absolute in falsum judicium prorrumpunt; et practice, sive affective, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia" (27). "Sicut

(18) *II-II*, 4 c.
(19) *III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.
(20) *II-II*, 45, 45, 6, ad 2.
(21) *III Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 2 c.
(22) *III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1.
(23) I, 43, 5, ad 2.
(24) *I-II*, 68, 1, ad 4.
(25) *II-II*, 3, ad 3.
(26) *I*, 1, 6, ad 3.
(27) *De Malo*, q. 16, a. 6 c.

autem aliquis virtuosus ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad directe judicandum de his quae ad virtutem illam pertinent; ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum judicium de rebus divinis" (28). "Passio ipsa de qua loquitur Dionysius nihil aliud est quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplicis apprehensionis. Ex ipsa divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem" (29). "Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia" (30). "Alia vero (cognitio), quae est affectiva, producens amorem Dei, et haec proprie pertinet ad donum sapientiae" (31).

Sin haber pretendido agotar las innumerables citas en que Santo Tomás admite un conocimiento por connaturalidad, además del conocimiento especulativo, pasamos a afirmar que el Doctor Común ha sorprendido su existencia, en cuanto es sobrenatural, en la Sagrada Escritura, puesto que el natural lo admite la filosofía (32).

Efectivamente. La palabra de Dios habla de ese conocimiento cuando dice: "Propter hoc optavi et datus est mihi sensus; et vocavi, et venit in me spiritus sapientiae" (33). "Et cum sit una (sapientia), omnia potest: et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit" (34). "Quia sapientia aperuit os mutorum et linguas infantium fecit disertas" (35). "In illo tempore respondens Jesus dixit: Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus, et prudentibus, et revelasti ea parvulis" (36). "Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum? Nos autem sensum Christi habemus" (37). "Et scimus quoniam Filius Dei venit: et dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus" (38). Y en cien lugares más que no es del caso aducir.

2.° Esencia y propiedades del conocimiento por connaturalidad

Entramos en este apartado a considerar la esencia y propiedades del conocimiento por connaturalidad.

---

(28) *In De Div. Nom.*, II, lect. IV.
(29) *De Verit.*, q. 26, a. 3, ad 18.
(30) *I-II*, 68, 4 c.
(31) *I*, 64, 1 c.
(32) Aristóteles, *Libri Ethicorum ad Nicomacum*, I, lec. 7.
(33) *Sap.*, 7, 7.
(34) Ibíd., 2, 27.
(35) Ibíd., 10, 21.
(36) Math., 11, 25.
(37) I Cor., 2, 16.
(38) I Joan., 5, 20.

El Doctor Común, en los pasajes de sus obras que hemos acotado, en que habla del conocimiento por connaturalidad, usa en algunos de ellos ese mismo tecnicismo. Dice, por ejemplo, en la II-II, 45, 2 in c., para traer una de las citas que usa el mismo Santo Padre: "Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum..." (39). El mismo nos explica qué entiende por el término connaturalidad, al aludir en corroboración de su pensamiento, las palabras del Pseudo-Dionisio: "Sicut Dionysius dicit in II cap. de div. Nom. (a med. lect. 4) quod Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina. Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem" (40). Connaturalidad es como una cierta compasión. En otro lugar la traduce por unión: "Ex quadam connaturalitate sive unione ad divina quae est per charitatem" (41). En las Sentencias le pone como sinónimo, afinidad: "Sed in quibusdam (sufficientia in cognoscendo) accidit per quamdam affinitatem ad divina" (42), y aduce el mismo pensamiento del Pseudo-Aeropagita, que en el texto citado (43).

Analizando, pues, los conceptos afines de *connaturalidad, compasión, afección, afinidad* y *unión,* aplicados al conocimiento, podemos llegar a penetrar la esencia del conocimiento por connaturalidad.

Connaturalidad significa la cualidad del ser en todo lo que le acaece por los principios de su naturaleza. Tomando la palabra Cayetano nos dirá que: "Esse connaturale est oriri seu pullulare ex intrinsecis illius naturae" (44). La connaturalidad puede ser propia o causada, o sea ésta la connaturalización, de que nos dice el propio Cayetano: "Fieri vero connaturale est fieri quod id, quod non fluit ex principiis alicujus fluat ex principiis ejus; hoc autem imaginari nullo modo potest nisi natura transferatur in naturam; sic enim solummodo principia, a quibus aliquid fluit, effici possunt principia ejus, a quo non fluit" (45).

Este doble concepto de connaturalidad propia y causada nos autoriza a admitir una connaturalidad natural y otra sobrenatural, siendo la primera ajustada a los principios de la naturaleza y la segunda, causada por la gracia divina. Por lo mismo, aplicándolos al conocimiento lo tendremos también: un conocimiento por connaturalidad natural y un

(39) *II-II,* 45, 2 c.
(40) *II-II,* 45, 2 c.
(41) Ibid., 4 c.
(42) *III Sent.,* dit. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.
(43) Ibid.
(44) *In I,* 12, 5, ad 3.
(45) L. c.

conocimiento por connaturalidad sobrenatural, según brote de los principios del ser natural, o de la gracia, cambiando nuestro ser natural en el de Dios. "Nisi natura in naturam transferatur."

Pero, si no desentrañamos de alguna manera estas sentencias de Cayetano, no podremos apreciar la diferencia obvia existente entre el conocimiento quidditativo y el conocimiento por connaturalidad, propiamente dicho, pues también aquél nace, en cuanto conocimiento, de principios naturales propios o sobrenaturales adquiridos.

El conocimiento por raciocinio florece de los principios naturales, de la esencia del hombre, pero no conoce, en cuanto racional, por ellos, por sus principios intrínsecos. Conocemos racionalmente por el "verbum mentis", que no es esencial al entendimiento humano, pues puede entender sin él, como en el caso de la visión beatífica; sino es algo forjado por la inteligencia, producido mediante abstracciones mentales de la cosa y, por lo tanto, algo accidental y extrínseco a ella, con un ser del todo intencional. El conocimiento quidditativo no es producto de la naturaleza racional, en cuanto tal, aunque brote "ex intrinsecis illius naturae" al ponerse en contacto con la cosa inteligible. El conocimiento racional es connatural, pero no por connaturalidad.

Todo lo contrario hemos de afirmar del conocimiento por connaturalidad. En cuanto conocimiento florece de los principios naturales de la esencia del hombre y, conoce, en cuanto es por connaturalidad, por sus principios. Veámoslo. Si en doctrina de Santo Tomás, esparcida por todas sus obras, "cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum" (46) y el "modus cognoscentis" en el conocimiento por raciocinio es accidental y extrínseco, por tener ser intencional no real; en cambio, el modus cognoscentis en el conocimiento por connaturalidad es un modus spiritualis, vel sensitivus (no intentionalis), según tenga su causa en la voluntad o en el apetito sensitivo. Es producción de estas potencias, que representan las cosas en su ser concreto, real, no intencional, al hacerse por amor una cosa con ellas (aunque siempre de un modo espiritual o sensitivo, no en un torpe cambio substancial), pasando así de ese modo a engrosar el haber de la naturaleza cognoscente. Es un modus spiritualis, vel sensitivus rerum cognitarum y, en consecuencia, el conocimiento resultante, aun dentro de su accidentalidad, viene a ser vital, más íntimo que el conocimiento intencional del entendimiento; un conocimiento que se realiza por principios, que se han hecho parte del ser cognoscente.

(46) *In De Divi. Nom.*, l. c.

He aquí la prueba más explicada. Si el modus cognoscentis en el conocimiento raciocinativo es debido al ser intencional, exigido por él en cuanto racional, o sea, en cuanto que el entendimiento forja su medio de conocer; sin embargo, en el conocimiento por connaturalidad no es así, ya que entra en la producción del conocimiento otro medio distinto de él, el apetito, sea la voluntad, sea el sensitivo; de suerte, que si la inteligencia en el conocimiento por raciocinio, en última instancia, capta en su producto; en el conocimiento por connaturalidad capta por el apetito racional, o por el sensitivo. Por consiguiente, si "appetitus movet ad res secundum modum quo in seipsis sunt" (47), el modus cognoscentis en el conocimiento por connaturalidad es secundum modum spiritualem, vel sensitivum rerum cognitarum por servir las cosas inmediatamente, sin el intermedio de especie expresa como en el conocimiento racional, de medio de conocerlas. De ahí que se deduzca que se da este conocimiento por principios que se han adosado a la naturaleza, al oír a Santo Tomás estas palabras: "Et sic ad ipsas res (appetitus) quodammodo afficitur" (48); es decir, si la voluntad, o el apetito sensitivo en cierto modo se identifican con las cosas y el entendimiento se sirve de ellos como medio para conocer, éstas pasan de alguna manera a ser de la misma naturaleza del cognoscente, quedando ello afianzado por la frase del Filósofo: "Anima est quemadmodum omnia" (49) y la agustiniana: "Si amas la tierra, polvo eres." Si el entendimiento se sirve de ese modo como medio para conocer, es evidente que el conocimiento por connaturalidad es de la cosa, no intencional, íntimo y se produce, en un sentido, por principios del ser.

El conocimiento por connaturalidad es, pues, connatural y por connaturalidad. Es decir, hasta la misma palabra nos recuerda que es el conocimiento, que tiene la inteligencia por los mismos principios connaturales a la naturaleza, al pasar a su acervo, del modo que la voluntad o el apetito sensitivo hace pasar a ella las cosas que aman.

Aquí ya entra en juego el segundo concepto, que entraña el conocimiento por connaturalidad, *compassio*, compasión. Claro está que no se toma compasión en el sentido de compadecer a un sujeto, acto de caridad, ni tampoco en el estricto de acto de pasión conjunta, sino dentro de esta misma línea, en sentido impropio de pasión.

Ya hemos dicho que Santo Tomás hace sinónimo de connaturalidad a compasión y así lo explica, terminando de indicar el conocimiento por

---

(47) *In De Divi. Nom.*, l. c.
(48) Ibíd.
(49) *De Anima*, III, lect. 13.

connaturalidad, diciendo: "Et ideo subdit (Dionysius) quod ex *compassione* ad divina... compassio, id est simul passio." (50). Por el hecho de que compassio incluya el concepto de pasión, el Doctor Común se pone como objección esa sentencia del Pseudo-Areopagita, al tratar de si la pasión se halla en el apetito sensitivo o en la voluntad (51). El Santo resuelve en el cuerpo del artículo: que la pasión propiamente dicha, por requerir transmutación corporal, se encuentra en el apetito sensitivo y no en la voluntad, pues ésta no tiene órgano alguno. Por lo tanto, la pasión conjunta de que habla Dionisio es una afección volitiva de las cosas divinas, que se realiza sin alteración corpórea: "Passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina... quod tamen fit sine transmutatione corporali." (52). Sin embargo, en sentido impropio compassio es también pasión, "secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est in qualibet parte animae" (53), "(et Hierotheus) ex quadam doctus est diviniore inspiratione, non solum discens, sed et patiens divina" (54). Hieroteo es enseñado divinamente, no sólo por inspiración, sino por afectarse con las cosas de arriba.

Santo Tomás nos da, pues, otro concepto nuevo para explicar el conocimiento por connaturalidad en la palabra *affectio:* connaturalitas es una cierta compassio, que a su vez es una affectio. Basten las citas ya indicadas. Afección es un concepto totalmente conocido, que nos releva de interpretaciones. El conocimiento por connaturalidad resulta de una afección de las cosas, un afectarse por ellas y de esa compasión y connaturalización se produce ese conocimiento inmediato, íntimo de ellas.

En otra parte, como ya hemos alegado, el Doctor Común llama también al conocimiento por connaturalidad, conocimiento *per affinitatem.* Recordemos un texto: "Sed quibusdam (sufficientia in cognoscendo) accidit per quamdam affinitatem" (55). Affinitas, afinidad no es término que exija inmoración. Baste con hacer una aplicación, al conocimiento, del concepto que tenemos de un parentesco afín. Los que están lejos vienen a formar parte de una misma familia al acercarse por vínculos de afinidad y así vienen a conocer con más intimidad. Pues de este modo, las cosas alejadas de nosotros en su conocimiento vienen a ser afines y de ese estrecho contacto nace el conocimiento llamado también por afinidad.

(50) *In De Div. Nom.,* l. c.
(51) *I-II,* 22, 3, ad 1.
(52) Ibíd.
(53) *De Verit.,* 16, 3 c.
(54) *In De Div. Nom.,* l. c.
(55) *III Sent.,* l. c.

En la serie de conceptos, que explicándose entre sí desentrañan el conocimiento por connaturalidad, nos queda por examinar el significado con la palabra *unio,* unión. Trayendo a la memoria algunos pasajes del Doctor Angélico: "Ex quadam connaturalitate sive unione ad divina quae fit per charitatem" (56); "ex compassione ad divina, id est ex hoc quod diligendo divina conjunctus est eis" (57), vemos que unión lo hace sinónimo de connaturalidad, de afección y de compasión. Es decir: esa connaturalidad, afección, compasión y, por lo tanto, afinidad, que tenemos con las cosas es simplemente la unión que tenemos con ellas. De ese unirnos con ellas resulta esa connaturalidad, esa afección, esa compasión y afinidad, términos, que encierran el concepto de unión con otros; de que nace el conocimiento inmediato y real, llamado por connaturalidad. Esa unión, como es natural, la hace el amor, que es el vínculo más estrecho, y aquí viene bien que estudiemos la parte que tiene el amor en el conocimiento en cuestión.

Es una vulgaridad, de puro sabido y experimentado, el papel del amor en nuestro conocimiento. "El amor excita y concentra la atención, resume un hombre ilustre, haciendo que se piense más constantemente y con mayor fijeza en el objeto amado, y el concentrar la atención equivale a aumentar la fuerza cognoscitiva, según el conocido adagio de "pluribus intentus minor est ad singula sensus"... El amante se fija con intensidad y hasta con exclusivismo en aquello que ama, recibiendo así sus impresiones con mayor fuerza y mayor pureza, y discerniendo antes propiedades y rasgos que los otros no advierten o tardan más en discernir" (58). Es lo que Santo Tomás enseña con estas sentencias: "Amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur" (59). "Ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur" (60). "Ex affectu hominis trahitur mens ejus ad intendendum his ad quae afficitur" (61). "Ea vero ad quae magis afficimur, profundius animo imprimuntur" (62).

Si tal importancia tiene el amor, aun en el conocimiento especulativo, en que sólo entra como disposición excelente del sujeto, ¿cuál será la que juega en el conocimiento por connaturalidad, que es efecto del amor? Por que hemos visto en numerosos textos del Doctor Común, que este

(56) *II-II,* 45, 4 c.
(57) *In De Divi Nom.,* l. c.
(58) P. Martín Sola, *Evolución homogénea del Dogma católico,* Madrid- Valencia, 1923, 230.
(59) *I-II,* 28, 2 c.
(60) Ibíd., 4, 1, ad 3.
(61) *II-II,* 166, 1, ad 2.
(62) *III,* 73, 5 c.

conocimiento se produce por el amor; baste con el presente: "Affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa (est) per amorem" (63). El amor es causa del conocimiento por connaturalidad, por que ésta, con todos sus sinónimos, dice unión con las cosas cognoscibles, que es el principal intento del amor. Lo dice aún más expresamente Santo Tomás en algunos pasajes; sólo citamos este: "Sapientia (cabe lo mismo cognitio)... causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem: sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare" (64). Con esto el Angélico asigna la esencia y la causa al conocimiento por connaturalidad, poniendo la primera en el entendimiento y la segunda en el amor y, en último término, en la voluntad. El conocimiento por connaturalidad es, pues, esecialmente, por ser conocimiento, acto del entendimiento, pues sólo éste goza la propiedad de juzgar; pero es causado por el amor; así como el conocimiento especulativo siendo esencialmente obra del entendimiento es fruto de la inquisición mental, como el mismo Santo afirma: "Sufficientia (in cognoscendo) in quibusdam quidem est per studium et doctrinam" (65).

De esa connaturalidad y demás conceptos afines con las cosas inteligibles brota por el amor su conocimiento, recogido en estas frases tomistas: "De quibus jam est judicandum"; "recte judicat de eis" (66); "facit rectitudinem judicii" (67).

A mayor abundamiento hacemos notar que Santo Tomás llama también al conocimiento por connaturalidad de este múltiple modo: "Secundum habitualem dispositionem; cognitio affectiva sive experimentalis; per modum naturae; per instinctum Dei; ex naturali dispositione; per viam voluntatis; per contactum ex intimo sui; ex instinctu divino; ex habitu gratiae; per modum inclinationis; practice sive affective; ex habitu virtutis; ex ipsa divinorum affectione"; como es dado comprobar en las notas que hemos apuntado para manifestar la existencia de este conocimiento en el Doctor Angélico.

Resumiendo, pues, lo concerniente a la esencia del conocimiento por connaturalidad, decimos que el entendimiento, además del conocimiento quidditativo, o la potencia animal, el conocimiento sensible, tiene otro modo de conocer. Pueden servirse de la voluntad, o del apetito sensitivo, respectivamente, con su término amoroso de principio objetivo de conocimiento, con existencia extramental, en vez de la especie inteli-

(63) *I-II*, 23, 1, ad 1.
(64) *II-II*, 45, 2 c.
(65) *III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, qla. III c.
(66) *II-II*, 45, 2 c.
(67) Ibid., 4 c.

gible, o de la representación sensible, formadas por ellos y con un ser intencional. Ese conocimiento recibe el nombre más corriente de conocimiento por connaturalidad, aunque los tiene varios. Su esencia es del todo intelectual, o sensitiva, respectivamente; pues sólo el entendimiento, o la potencia cognoscitiva sensible, conocen y de ninguna manera la voluntad, o el apetito sensitivo; aunque su causa la encontremos en estos: pues al unir, afectarse, compadecer, connaturalizarse y hacerse afines a las cosas por el amor suministran a la inteligencia, o a la potencia cognoscitiva animal, un nuevo medio objetivo de conocer con existencia propia; distinto radicalmente de la especie inteligible, o de la representación sensible.

Las dificultades que su planteamiento hace surgir se irán desvaneciendo a través de los diferentes apartes. Pasamos ahora a analizar las propiedades que lo integran.

Del análisis de la esencia del conocimiento por connaturalidad se desprende su primera propiedad: *ser concreto.*

El conocimiento por raciocinio es un conocimiento abstracto. La inteligencia después de haber depurado la esencia de una cosa de sus determinaciones concretas, forma el "verbum mentis", que goza de un ser universal. Es la especie vicaria de un ente particular, que la representa ante el entendimiento de modo universal, si es verdad el aserto tomista de que entiende sólo directamente los universales.

No sucede lo mismo en el conocimiento por connaturalidad. La inteligencia para comprender las esencias, no recurre a un proceso de abstracción, sino echa mano de potencias de representación tan concreta como la voluntad, o el apetito sensitivo. No son conocidas por especie expresa alguna. No usa de intermediarios, sino las conoce directamente, aunque en su formalidad de orden volitivo, o sensitivo; por lo tanto, no sufren transformación de abstracciones mentales, que las hagan pasar de un estado particular al universal, quedándose en su concreto y real. Así lo afirman los teólogos en numerosos textos como este: "Ese conocimiento con que ha de ir acompañado ese amor no es abstracto, sino concreto" (68).

Por esta misma razón recibe los nombres de *vivo, vital, palpitante,* etc., fundados todos en su naturaleza concreta. Excuso las citas expresas por ser muy numerosas (69).

De lo concreto a lo experimental hay un paso; por eso ese conocimiento es fruto de una experiencia, es *experimental.*

---

(68) P. Arintero, *Evolución Mística,* Salamanca, ed. 4.ª, 252, 499, 511.
(69) *II-II,* 45, 2 c.

La experiencia brota del contacto de la realidad con la potencia sin medio alguno. Siendo el conocimiento por connaturalidad resultante de la inmediatez de la facultad cognoscitiva con el objeto concreto es, por fuerza, experimental, como reza la siguiente cita: ("El conocimiento es) cada vez más experimental, como de un hecho concreto" (70). Y Santo Tomás: "Duplex est cognitio... Una quidem especulativa...; alia autem affectiva sive experimentalis" (71).

Es también *intuitivo y sin imágenes.*

Si el conocimiento por connaturalidad procede sin composición objetiva de géneros, especies, etc., al producirse por un contacto del cognoscente con el objeto, captado por el amor. "Todo conocimiento amoroso es intuitivo se produce sin composición objetiva de géneros, especies, definiciones, etc. Sólo tiene composición amorosa, instintiva, bajo el influjo de las reacciones vitales del amor, descartado lo que se opone a su bien y aceptando lo que está con el conforme. En este sentido tiene un proceso de composición y de división, análogo al de conocimiento que progresa "componendo et dividendo", mas sin razonar. El conocimiento discursivo acepta y rechaza, afirma y niega, bajo la lumbre objetiva de los primeros principios y en el orden de la verdad; el conocimiento amoroso acepta y rechaza por reacción vital instintiva y en el orden del bien, o sea dentro de la conveniencia o disconformidad. Se puede decir: que el conocimiento que tiene por intermediario el amor es intuitivo" (72).

Es además un conocimiento sin imágenes. Sin querer insistir más en las razones, que hemos dado, sobre la existencia del conocimiento por connaturalidad sin imágenes, sin especies; veamos cómo se expresan los autores: "En efecto, el entendimiento humano, naturalmente, no puede entender (con conocimiento quidditativo) sin el concurso de la fantasía (sine conversione ad phantasmata); más en el orden sobrenatural, por virtud de los dones, puede el entendimiento conocer las cosas sobrenaturales sin que la fantasía le preste auxilio, pues el conocimiento místico se verifica sin fantasmas" (73).

Esto que se afirma del conocimiento místico, debe afirmarse del conocimiento meramente natural, pues no por ser sobrenatural entiende

---

(70) P. ARINTERO, o. c., 252. P. REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo* y *la perfección cristiana*, Madrid, 1948, 115, 518; B. DE LOS MÁRTIRES, *Compendium Mysticae doctrinae*, cap. 24, párrafo 4.

(71) *II-II*, 97, 2, ad 2.

(72) DOCKX, O. P., *Fils de Dieu par grâce*, París, 1948, 89; P. ARINTERO, o. c., 510-511; P. MARÍN SOLA, o. c., 231.

(73) P. REIGADA, o. c., 359.

sin imágenes, sino por ser por connaturalidad, causada por los dones, como en lo natural la causan los hábitos y las potencias.

Santo Tomás admite siempre un conocimiento quidditativo o discursivo por medio de especies, "per conversionem ad phantasmata"; pero no olvidemos que se trata de ese conocimiento. Mas un conocimiento, como el realizado por connaturalidad, que no sigue la misma génesis de evolución: de sensación, elaboración de la especie impresa en la imagen suministrada y, por fin, el medio de conocimiento, la especie expresa, sino que evoluciona por vía de amor, que es ciego, y por efecto de una afección de la cosa cognoscible, como tantas veces hemos repetido; que no es, por tanto, "verbum mentis", nacido de la especie impresa ni de imagen, sino una representación amorosa, vital, palpitante, concreta del ser; no es, pues, un conocimiento fantasmagórico, ya que en él es dado conocer inmediatamente, sin fantasmas intermediarios, "puritatem intelligibilis veritatis".

El Santo tiene como condición de la vida presente la intelección fantasmal, pues ni en el estado de alma separada, ni en el de bienandanza eterna la inteligencia ha de convertirse a especie alguna para conocer. Sea el conocimiento quidditativo un conocimiento imaginal y en la medida del poder abstractivo mental conocerá mejor la esencia envuelta en especies; mas el conocimiento por connaturalidad es conocimiento experimental, eviscerado por la voluntad, o el apetito, y a mayor fuerza de amor más grande será su noticia del ser cognoscible.

¿Es científico el conocimiento por connaturalidad?

Pasamos ahora a examinar el valor científico del conocimiento por connaturalidad.

Un conocimiento que brota de una experiencia concreta entre la facultad amorosa y el objeto amado y el entendimiento; que, por tanto, no tiene categoría de universalidad, la propiedad más característica de la ciencia, parece que nada puede aportar a su desenvolvimiento.

Verdaderamente que no es un conocimiento científico, ya que consiste éste en una causalidad abstracta y universal, de que carece. Sin embargo, contribuye tanto o más que el especulativo a ser causa de la ciencia, aunque por este modo arracional.

Ciencia es uno de los hábitos intelectuales. Fijémonos en lo que tiene de común con todo hábito. Es esta una segunda naturaleza; esto es, una semejanza o participación real, no intencional y objetiva del objeto juzgado. Por su medio podemos juzgar inmediatamente, por experiencia y sin raciocinio, o sea por conocimiento de connaturalidad, el objeto, pues ya hemos dicho, que Santo Tomás también llama a éste "ex habitu virtutis", que también lo funda. Quien posee un hábito goza de un nuevo

sentido, cuya existencia afirmamos al hablar del sentido estético, del sentido del honor, etc. Ahora bien; es un hecho histórico la contribución de este sentido al desarrollo, por ejemplo, del arte y de la ética, tanto o más que los cánones especulativos. Por lo tanto, quien tiene el hábito de la ciencia está dotado del sentido de ella, que instintivamente tiende a juzgar del objeto científico, impulsado por la semejanza objetiva que está esculpida en su ánimo con más prontitud y más deleitablemente que el superdotado destituído de él (74).

De aquí resulta que el conocimiento por connaturalidad, nacido de la ciencia en cuanto hábito, contribuye a su desarrollo con una formalidad diferente, pero igual a la del conocimiento especulativo; éste por una causalidad eficiente, aquél por una causalidad formal, que si no es científica propiamente dicha, incita a su evolución como el alma el crecimiento somático. Poco importa, pues, que el conocimiento por connaturalidad no sea rigurosamente científico; no procede por raciocinio causal; pero su aportación a la ciencia es igual o mayor que la del conocimiento quidditativo, con una salvedad importantísima: que le ha de estar sometido y comprobado por él, pues no tiene el cetro del juicio el corazón, sino el cerebro.

Ahora, júzguese el valor científico del conocimiento por connaturalidad, nacido no ya de hábitos naturales, sino sobrenaturales, en que la que es sólo semejanza es realidad divina de inhabitación de la Sabiduría increada. En su lugar apreciaremos el valor que tiene en Teología.

Se deduce de lo expuesto este importante corolario: los hábitos son las mejores disposiciones subjetivas para conocer toda clase de verdades, máxime en las que tanta parte tiene el ánimo del hombre, como las morales y las religiosas.

Y es esta doctrina corriente en el Doctor Angélico, refrendada por las palabras de la Encíclica: "La filosofía cristiana nunca negó la utilidad y la eficacia de las buenas disposiciones de toda alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales" (75).

Siendo el conocimiento por connaturalidad efecto del amor, cuanto mayor sea éste, tanto será aquél más *profundo y perspicaz*.

Hemos hablado de las excelentes disposiciones con que el amor dota para conocer su objeto. Aun podemos añadir: que si las cosas por estar más cerca de nosotros mejor las vemos y el amor nos hace allegadísimos a ellas, al identificarnos con ellas, en la medida en que ese amor sea más ardiente, las conoceremos mejor, por gozar de una mayor unión (76).

---

(74) P. MARÍN SOLA, o. c.,
(75) AAS, l. c.; P. REIGADA, o. c., 360.
(76) B. DE LOS MÁRTIRES, l. c.

De suerte, que en el conocimiento místico, que es la más sublime variedad de conocimiento por connaturalidad, como adelante veremos, más plenamente conocen a Dios y las cosas divinas sus fervientes amadores, "quam acutissimo intellectu pollentes", que carezcan de tal amor. "Multi eorum qui se experiri amorem sine cognitione affirmant, sunt viri sapientissimi... Tanta hi assequuntur experimento de natura et qualitate interiorum actuum, quanta nullus philosophus, tametsi in scholis nimis exercitatus, adipiscitur" (77).

3.° Objeto del conocimiento por connaturalidad

Su Santidad nos indica cuál sea el objeto del conocimiento por connaturalidad: "Y el Doctor Común enseña que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el ánimo cierta afectiva "connaturalidad" con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina" (78).

Señala como objeto los bienes morales, naturales o sobrenaturales, aunque no exclusivamente. Debemos afirmar: que toda verdad puede ser propuesta como bien a la voluntad por el entendimiento. Este es el objeto extensivo del conocimiento por connaturalidad. Su conocimiento propio, debemos fijarlo en las verdades prácticas, que son las que revisten mayor bondad; como nos dice el Pontífice: los bienes correspondientes al orden moral. ¿Porqué, pues, éstas y no las verdades especulativas constituyen el objeto adecuado del conocimiento por connaturalidad? Porque el conocimiento por connaturalidad, como hemos dicho, es efecto de la voluntad, o del apetito, y por proceder de tales potencias debe de llevar marchamo de bien. Por esa tendencia connatural a toda potencia a captar su objeto, la voluntad mueve subconscientemente a la inteligencia a indagar la existencia y a escudriñar la esencia de unos bienes que resultan para ella de experiencia vital. Santo Tomás sienta los principios de este aserto con estas palabras: "Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris" (79).

Las verdades prácticas, cuyo cogollo son los valores morales y religiosos constituyen, pues, el objeto propio del conocimiento por connaturalidad. Su percepción misma "está ligada a la acción y a la vida prác-

(77) Alvarez de Paz, *De Inquisitione Pacis*, l. 4, p. 3, c. 8; P. Arintero, o. c., 509; P. Belgada, o. c., 114-115.
(78) AAS, l. c.
(79) *I-II*, 23, 4 c.

tica, y el conocimiento moral es eminentemente afectivo y a él se llega por la vía emocional" (80).

Esta doctrina, que la filosofía de los valores ha tenido el mérito de indagar es la base de la gnoseología moral tomista, formulada en estas palabras: "Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum" (81); donde es dable considerar una vez más el papel importantísimo que Santo Tomás asigna a las disposiciones subjetivas, la pasión y el sentimiento, en la emisión del juicio práctico sobre los valores éticos y religiosos, ya que está integrado por un conocimiento por connaturalidad.

4.° División del conocimiento por connaturalidad

Pío XII en su Encíclica nos indica la división del conocimiento por connaturalidad: "Y el Doctor Común enseña que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el ánimo cierta afectiva connaturalidad con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina" (82). Hay, pues, un conocimiento por connaturalidad natural y otro sobrenatural, según se funde en la naturaleza, o en la gracia. Podemos también descender a otras subdivisiones de ambos conocimientos. El conocimiento por connaturalidad natural se subdivide: en intelectual, habitual y sensitivo, según tenga por sujeto, el entendimiento, el hábito, o la facultad cognoscitiva animal. El sobrenatural, que es de orden habitual, entitativo u operativo, según se sujete en la gracia o en las virtudes y dones.

Esta división total viene refrendada por Santo Tomás en estos pasajes: en este primero nos indica el conocimiento por connaturalidad intelectual: "Sicut enim gustum judicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens homini dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem" (83). El habitual: "Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis" (84). El sensitivo: "Sicut enim gustus judicat sapores secundum suam dispositionem" (85).

(80) P. Urdanoz, O. P., ***Filosofía de los valores y filosofía del ser***, Ciencia Tomista (1949), 110.
(81) *II-II*, 57, 5, ad 3.
(82) AAS. l. c.
(83) *II-II*, 24. 2 c.
(84) *II-II*, 45. 2 c.
(85) *II-II*, 24, 2 c.

En este que sigue habla el Santo del conocimiento por connaturalidad sobrenatural, o sea el fundado en la gracia: "Non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed intelligit quasi ex habitu gratiae" (86). Este otro del habitual operativo de la virtud en general: "Sicut autem aliquis virtuosus ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad directe judicandum de his quae ad virtutem illam pertinent..." (87). De la fe: "Habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis...; sed habitus fidei, cum non rationi innitatur, per modum naturae" (88). En el que sigue de la esperanza juntamente con la fe y la caridad: "Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem" (89). De la caridad: "Sapientia increata primo se nobis unit per charitatis donum, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa" (90). Múltiples son los textos en que habla del conocimiento por connaturalidad sobrenatural del don de sabiduría; baste con este: "Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia" (91). Del don de entendimiento: "Non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae" (92). Por último, del don de ciencia: "Illi solum donum scientiae habent qui ex infusione gratiae rectum judicium habent circa credenda et agenda... Et haec est scientia Sanctorum" (93).

Como sea que queramos estudiar el conocimiento por connaturalidad natural o sobrenatural en sus distintas clasificaciones, un solo elemento nos basta para desentrañar la esencia de sus distintas modalidades: la consideración del hábito en orden al conocimiento. Porque, aunque lo hemos dividido múltiplemente, radique en una potencia, cuanto más en un hábito, siempre se produce: "secundum habitualem dispositionem, per modum naturae, per instinctum, per modum inclinationis" de la potencia, su sujeto; o "per viam voluntatis, ex habitu gratiae" si está en hábitos o virtudes.

Poco más tenemos que añadir a lo dicho sobre la función capital del hábito en el desarrollo de la ciencia: su influjo no es menor en la for-

(86) *II-II*, 9, 3 ad 3.
(87) *In De Div. Nom.*, l. c.
(88) *III Sent.* dist., 23. q. 3. a. 3, sol. 2, ad 2.
(89) *I-II*, 68, 4 ad 3.
(90) *II-II*, 45, 6 ad 2.
(91) *I*, 43, 5 ad 2.
(92) *II-II*, 9, 3 ad 3.
(93) Ibid.

mación del conocimiento por connaturalidad en sí mismo y en sus diferentes subdivisiones. Decíamos que todo hábito, como toda disposición natural, confiere al sujeto o potencia que lo posee, "un elemento real, físico, inmanente a la vez que objetivo, para juzgar experimentalmente y sin raciocinio respecto al objeto de tal hábito, tan bien o mejor que el que, sin poseer tal hábito, trate de juzgar por sola ciencia o raciocinio especulativo" (94). Nos da como un sentido interno que conoce su objeto por connaturalidad, puesto que es una semejanza o participación real, y no sólo intencional, de él mismo. Pues así como por los sentidos, es comparación de Santo Tomás, percibimos la conveniencia o disconformidad de sus objetos por contacto inmediato, así de esta suerte criticamos los objetos propios de cada hábito (95). Y es que esa semejanza, esa participación real, ese sentido, esa segunda naturaleza, en una palabra el hábito, dice transcendentalidad a su objeto, como la potencia, a su modo propio que no es otro que el definido con la frase conocer por connaturalidad.

Acaba esto de completarse con traer a las mientes el ser "secundum rationem", en conformidad con la razón, que tienen los hábitos, cuyo propio medio con que percibe el objeto es dictado por la razón; de suerte que juzga ésta de la racionalidad o irracionalidad del objeto por su conveniencia o disconveniencia con el hábito.

Este juicio de la inteligencia no es otro que el conocimiento por connaturalidad, pues conoce, no en su medio propio, sino en el medio de los hábitos.

Si es cosa de suyo peregrina, que no deja de causar admiración, sube de punto si consideramos que lo que es sólo una semejanza, aunque real, en el conocimiento por connaturalidad natural y un ser "secundum rationem" en los hábitos naturales; es nada menos que una realidad en el sobrenatural y un ser "secundum Deum" en los sobrenaturales. He aquí el resumen magnífico que hace de esta doctrina el P. Marín Sola: "En efecto: según la doctrina católica, la gracia y las virtudes y dones que de ella se derivan, son una participación real de la Divinidad. Es más: por la gracia santificante, la Divinidad misma en su Unidad y Trinidad de personas habitan en nuestra alma, no de una manera puramente similitudinaria o metafórica, sino de una manera objetiva y realísima, por misteriosa e inefable que sea. Esta habitación de la Divinidad misma en el fondo más íntimo de nuestro propio ser, se inicia virtualmente con la fe sobrenatural que posee todo cristiano, aunque sea

(94) P. Marín Sola, o. c., 238.
(95) *II-II*, 24, 2 c.

pecador, y se consuma formalmente con la gracia santificante y con las virtudes y dones que posee todo hombre justo" (96).

El poseedor de la gracia, virtudes y dones, es decir, de los hábitos sobrenaturales, lleva en sí mismo, cual otra naturaleza, el objeto mismo de donde brota el conocimiento por connaturalidad sobrenatural; lleva en sí un nuevo sentido, que San Pablo llama el *sentido de Cristo* (97); un ser "secundum Deum", que de un modo experimental, por contacto, por connaturalidad, entiende el objeto de esta gnoseología divina.

Todos los diferentes conocimientos por connaturalidad, que encierran las subdivisiones, radican en las distintas potencias y hábitos cognoscitivos; mas no en la clara conciencia, sino en la zona de la subconsciencia. Así lo dice su Santidad: "...y claro aparece cuanto ese conocimiento subconsciente, por decirlo así, ayude a las investigaciones de la razón" (98). (Esa fe, esa gracia, esa caridad, esos dones, los dones sobre todos de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, son realidades subjetivas sobrenaturales, *segundas naturalezas* que llevamos injertadas en la que hoy llamaríamos *subconsciencia* de nuestro mismo ser", dice un conocido escritor respecto de los hábitos sobrenaturales que fundan ese conocimiento sobrenatural por connaturalidad (99). Y William James especifica más el sujeto próximo del conocimiento por connaturalidad, tanto natural como sobrenatural, diciendo: "Puede admitirse que la conciencia subliminal constituye un campo más propicio a las impresiones espirituales, que no la conciencia ordinaria, del todo absorbida, en el estado de vigilia, por las vivas y abundantes impresiones que le vienen de los sentidos" (100).

No es necesario que estudiemos la naturaleza específica de las diferentes clases de conocimientos por connaturalidad; sería sobrepasar la extensión prudencial de estas cuartillas, además de que ninguna ofrece dificultad especial dentro de la categoría de su connaturalidad y todos los ha analizado satisfactoriamente la Psicología y la Mística. Sólo debemos comparar el conocimiento por connaturalidad con el afectivo, el experimental y el intuitivo para que quede más acendrada su naturaleza.

Porque es verdad que todo conocimiento por connaturalidad es afectivo, experimental e intuitivo, pero no al contrario, que éstos sean siempre por connaturalidad.

---

(96) O. c. 232.
(97) *I Cor.*, 2, 16.
(98) AAS, l. c.,
(99) P. MARÍN SOLA, o. c., 238.
(100) *La experiencia religiosa*, 205-206.

El mismo conocimiento quidditativo puede gozar de estas tres propiedades. Puede ser experimental, si es que la experiencia no traspasa sus límites al introducirse en el campo espiritual; como puede ser afectivo cuando incitada la inteligencia por el amor contempla el objeto amado y se nutre de la consideración detenida de sus perfecciones para terminar en una intuición postrera, en la que reuniendo el cúmulo de las investigaciones, descansa en su contemplación, su simple intuición y así viene a ser también intuitivo.

¿Cuándo vienen, pues, estos adjetivos a ser propiedades del conocimiento por connaturalidad a completar así su esencia? Cuando la experiencia, la afección y la intuición vengan a ser medio objetivo del conocimiento y no condiciones de un medio cognoscitivo, que es una especie o una imagen, según sea el conocimiento intelectivo o sensitivo. Baste con recordar que el conocimiento por connaturalidad esencialmente consiste en conocer en uno de los componentes de esa trilogía, a impulsos de una voluntad o de un apetito.

5.° Mecanismo psicológico del conocimiento por connaturalidad

La connaturalidad que experimenta en sí misma la potencia, o el hábito es la fuente objetiva de que se surte ese conocimiento, como la especie lo es en el quidditativo. Mas no es el mismo el mecanismo psicológico que los preside.

Los instrumentos subjetivos de que se vale el conocimiento por connaturalidad natural son los hábitos naturales, que informan las potencias cognoscitivas en el orden natural, y los sobrenaturales, gracia, etc., en el conocimiento por connaturalidad sobrenatural.

Estos instrumentos obran por actos de amor del objeto cognoscible; pues hemos de tener presente la formalidad amorosa que reviste este conocimiento, efecto de la voluntad, o del apetito. Cuanto más intenso y permanente es este amor, tanto mayor es la luz experimental de la inteligencia, su profundidad de penetración y el número de verdades connaturalmente entendidas del objeto. Así lo enseña Santo Tomás en los siguientes textos: "Etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiae fit missio invisibilis... quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiae" (101). "Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit et quod perfectius participetur similitudo Spiritus Sanctus" (102).

(101) *I*, 34, 5 c.
(102) *II-II*, 24, 5 ad 3.

Se puede objetar que el amor o la voluntad no proporcionan mayor luz al entendimiento, pues es potencia ciega. A esto respondemos con Juan de Santo Tomás que "el amor y el afecto se pueden considerar de dos maneras: en cuanto se aplican a sí mismo y a las demás potencias a obrar, y así sólo se relaciona con esas operaciones efectiva y ejecutivamente y se aplican al objeto uniéndose inviscerándose en el por fruición y como por connaturalidad y proporción, experimentándolo con experiencia afectiva. Así el afecto pasa a ser de la misma condición que el objeto, en cuanto que por esa experiencia se hace éste más conforme y proporcionado, más unido y más conveniente a la persona. De esta suerte, se inclina el entendimiento al objeto como experimentando y en contacto con él. Entonces el amor no sólo se presenta como motor en género de causa eficiente, sino también en género de causa objetiva, en cuanto que por tal experiencia el objeto se proporciona y se hace conveniente. Por lo tanto, se puede responder a la objección que aunque la voluntad no ilumine formalmente al entendimiento, con todo le puede dar causalmente mayor luz, en cuanto que vuelve el objeto más unido por amor y más íntimamente tocado y gustado, siendo así presentado al entendimiento con esta conveniencia y proporción al efecto" (103).

La inteligencia, pues, refractándose sobre los actos de amor, por que obran los instrumentos subjetivos, percibe experimentalmente la formalidad de más íntimo, más conveniente, como tocado y gustado, del objeto; debido a su más estrecha unión, causada por el amor; recibiendo así por esta causalidad, una luz mayor que la que tiene en la sola captación especulativa del objeto. En el conocimiento por connaturalidad, esta percepción experimental no termina físicamente en la cosa amada, sino en su producción psíquica, que es sin intermediario intencional con el objeto (como sucede en el conocimiento quidditativo), es una presencia puramente afectiva. En cambio, en el sobrenatural, sí; el entendimiento reflexionando sobre el acto de amor percibe connaturalmente, en ese término inmanente, físicamente a Dios.

El mecanismo psicológico del conocimiento por connaturalidad es más parecido al conocimiento experimental de los sentidos externos que a la experiencia refleja del yo por los actos propios del conocimiento especulativo. En él los actos, los sentimientos de amor, etc., no son el medio de conocimiento, sino que lo es la realidad misma, metida en nosotros con su propia existencia, conocida y por la que conocemos; con esta diferencia: que en el conocimiento de los sentidos externos no hay más que una relación de causa eficiente a efecto, entre la cosa conocida y la se-

(103) *Cursus Theologicus,* VI, edit. Vives, a. 4, nos. 11 y 15, 637 y 639.

mejanza en acto segundo, mientras que en el conocimiento por connaturalidad la cosa amada es idénticamente el término inmanente (en el conocimiento por connaturalidad místico), o exactamente lo mismo que la percepción psíquica en el conocimiento por connaturalidad natural, mediando entre ellas relación de causalidad formal (104).

Por eso mismo, el conocimiento por connaturalidad recibe también nombres análogos a los de los sentidos externos: conocimiento experimental, por contacto y el mismo de connaturalidad se aplica también perfectamente a aquellos. Pero aun llega a ser más perfecta la analogía sabiendo que el mismo conocimiento por connaturalidad es llamado nuevo sentido, como hemos visto, y que en el orden sobrenatural están los sentidos espirituales, que nacidos de los dones vienen a ser sus actos secundarios.

El gusto y el tacto espirituales pertenecen al don de sabiduría; al tacto se reduce los divinos "toques substanciales"; la vista y el oído corresponden al don de entendimiento y el olfato al don de ciencia (105).

Por otro capítulo, tal vez más manifiesto, puede exponerse el mecanismo psicológico del conocimiento por connaturalidad.

"La voluntad o el apetito se ponen en contacto con sus respectivos objetos, el bien racional o el bien sensitivo, mediante los hábitos morales. Estos hábitos o virtudes tienen un ser *secundum rationem,* conforme a razón o verdad, puesto que su *medium* propio es el que la razón dicta. Ahora bien, al proponer a estos hábitos, y mediante ellos a la voluntad o al apetito un objeto cualquiera concreto puede suceder que no desentone de esta manera de ser propia de la virtud, o que desentone. En el primer caso el entendimiento puede juzgar que se trata de algo verdadero y racional, pues se acomoda a la manera de ser racional de la virtud; en el segundo; puede el entendimiento desecharlo como irracional porque choca con la manera de ser de la misma virtud" (106).

6.° Relación del conocimiento por connaturalidad con el conocimiento por raciocinio

Si en este aparte nos limitásemos a señalar las diferencias específicas que median entre ambos conocimientos sería del todo excusado, por quedar bien patentes a lo largo de lo que llevamos expuesto. Sin embargo, lo damos como incluído aquí.

---

(104) Dokx, o. c., 95-97.
(105) P. Arintero, o. c., 489-493; P. Reigada, o. c., 361-362.
(106) P. Sauras, *Inmanencia y pragmatismo de la Teología,* Rev. Española de Teología, 5 (1945), 398.

La razón de tratar especialmente las relaciones que unen al doble conocimiento, racional y por connaturalidad, es ver la unidad armoniosa y perfectiva que reina entre ellos. Ni toda la verdad es conocida por el especulativo, ni toda por el de connaturalidad exclusivamente, sino que uno dirige y otro completa, acabando los dos una síntesis vital del ser cognoscente.

Efectivamente. El conocimiento por connaturalidad es arracional, es decir no viene por la vía del raciocinio, sino por la de la experiencia, del afecto. No es un conocimiento "per conversionem ad sensibilia", como el especulativo, que en lo sensible empieza y en lo sensible acaba. Ahora bien; dice Santo Tomás que no se da en nosotros perfecto el juicio del entendimiento sin conversión a lo sensible, que es el principio primero de nuestro conocimiento: "Quia in nobis perfectum judicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt primae nostrae cognitionis principia" (107). Por lo tanto, deducimos que el conocimiento por connaturalidad no es un conocimiento perfecto humano, necesita para serlo de su comprobación con lo sensible por el conocimiento quidditativo. El conocimiento especulativo ha de presidir al conocimiento por connaturalidad perfeccionando su juicio arracional con el suyo racional, para alcanzar el valor humano a que está encaminado.

También a su vez el conocimiento por connaturalidad viene a completar la actividad intelectual del hombre... Si este es perfecto gozando de entendimiento y voluntad, su conocimiento será también acabado si proviene de esas dos vías de raciocinio y de afecto, "via intellectus et via voluntatis vel connaturalitatis" de que habla el Doctor Común. No es el especulativo todo el conocer del hombre, si no se completa por el conocimiento por connaturalidad, que brota de la facultad o del hábito, y no sólo en cuanto es cognoscitiva.

Sorprender las relaciones que existen entre el doble conocimiento especulativo y por connaturalidad es apreciar las existentes entre el entendimiento y la voluntad, en orden a su doble característica de conocimiento y de vida, formando una unidad psíquica.

La voluntad, dice Santo Tomás, más de una vez, es racional por participación, que es lo mismo que decir que es entendimiento participado: "Rationale per participationem est etiam voluntas" (108). En consecuencia, es de ese modo intelectual; de ese modo alcanzará un conocimiento especulativo con el conocimiento que causa por connaturalidad; de ese modo será una misma cosa con la inteligencia.

---

(107) *II-II*, 173, 3 c.
(108) *I-II*, 59, 4 ad 2.

Pero aun puede mejor aquilatarse esa unidad psicológica, con solo recordar que el objeto de la voluntad es el bien aprehendido por el entendimiento, que en cincuenta pasajes afirma el Doctor Angélico: "Bonum intellectum est objectum voluntatis" (109). La voluntad lleva, pues, en su misma entraña la formalidad de racional: de suerte, que ni siquiera tiene objeto propio, si no viene tamizado por la inteligencia.

Más no paran aquí las íntimas relaciones unitarias de ambas potencias. También se encuentra de algún modo la voluntad en el entendimiento: "Inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in principio e in propio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi loquitur in III De Anima, quod voluntas in ratione est" (110). ¿Qué mayor, pues, síntesis vital puede darse cuando las potencias de alguna manera son lo mismo, estando contenidas una en otra? Pasemos ahora al entendimiento.

La vía de la voluntad, que es la vía del conocimiento por connaturalidad racional, es llamada también vía vital (111). Y es que la voluntad es como el corazón intelectivo del hombre, principio de la vida y de operaciones vitales. También la inteligencia es viva. El "motus ab intriseco", esencia de la vida, se predica por manera más noble del entendimiento que de la vida sensible. Se mueve a sí mismo, y ese movimiento, vital, intrínseco, es también completamente inmanente. Por eso, Santo Tomás no duda en aplicar a esa acción del entendimiento el calificativo de vida, que le da también el Filósofo. "Actio intellectus est vita" (112). De este modo el entendimiento comunica en la vida con la voluntad, incluyéndolo esta así. De aquí que el mismo Doctor Común nos haya enseñado: "Voluntas et intellectus mutuo se includunt", y da como razón la general que encierra las demás: "Nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere" (113).

Más si por razón de ambas potencias se echa de ver la armonía unitaria que entre ellas reina en orden a formar una síntesis vital gnoseológica, no por eso se aprecia menos la que, por fuerza, ha de existir entre ambos conocimientos, racional y por connaturalidad. Porque si es verdad que hay dos fuentes de conocimiento, correspondientes a ellos, una derividad y conceptual, de que brota el racional, y otra primordial y real, de que nace el conocimiento por connaturalidad; no es menos cierto que ni en su origen, ni en su posesión por nosotros son independien-

(109) *I*, 82, 4 c.
(110) *I*, 87, 4 c.
(111) P. MARÍN SOLA, o. c., 237.
(112) *I*, 54, 1 ad 3.
(113) *I*, 16, 4 ad 1.

tes (114). No en su origen, porque la primera se deriva de la segunda. No en su posesión por nosotros, pues no es posible la posesión del conocimiento por connaturalidad del objeto sin su captación especulativa del mismo.

Estas dos fuentes, este doble conocimiento encuentran, pues, su unidad en objeto idéntico; forman una síntesis vital, que se puede expresar con esta fórmula que Santo Tomás, para afirmar la unidad de esas potencias, que causan esos conocimientos, ha tomado de labios de San Agustín: "Memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita" (115).

II

VALOR EN TEOLOGIA

1.° El conocimiento por connaturalidad en la Teología como ciencia

Una vez en posesión del concepto del conocimiento por connaturalidad, que nos revela su naturaleza y alcance, debemos pasar a reseñar el valor que representa en la Teología.

Por el simple hecho de ser la Teología un hábito bastaría para dar cabida en ella al conocimiento por connaturalidad. Pero si ese hábito científico sobrenatural es de alguna manera práctico, huelgan razones indagadoras de la existencia y de la finalidad de su conocimiento por connaturalidad sobrenatural.

Por exigencias de método no nos incumbe en modo alguno implicarnos en la discusión de si la Teología es ciencia puramente práctica, como querían San Alberto y San Buenaventura, o si participando de la naturaleza de las ciencias especulativas y prácticas es primordialmente especulativa, como con manifiesto acierto quiere el Doctor Común y que suscribimos. Baste a nuestro intento, dejar sentado que no hay teólogo que niegue a la teología un sano pragmatismo, más que suficiente para dar cimiento al conocimiento por connaturalidad sobrenatural en la ciencia sagrada.

Como queriendo resumir el sentir unánime de todos los cultivadores de la Sacra Página en esta materia, ofrecemos este hermoso período de Navarrete: "Sententia discipulorum D. Thomae est quod Theologia ex natura sua movet ad opus et exposcit dictam affectionem voluntatis

(114) P. Marín Sola, l. c.
(115) *I*, 54, 1 ad 2.

respectu ultimi finis, quem contemplatur, et per consequens ab intriseco et per finem intrinsecum dicitur practica" (116).

Efectivamente. La Teología es ciencia por razón del fin y por razón de sus objetos formales y, en consecuencia, gozará en cuanto ciencia de un conocimiento por connaturalidad.

Dejando aparte la prueba de que todas las ciencias son prácticas por razón del fin, por puramente especulativas que sean, pues toda especulación no es ejercicio infecundo, sino perfeccionamiento de la vida intelectual y, por lo tanto, la especulación teológica ha de tender a perfeccionar la vida divina del teólogo, ya que parte del hábito infuso de la fe, queremos detenernos en esta particular, para hacer resaltar el origen mismo del conocimiento por connaturalidad en el fin último de la Teología.

Pues bien; la ciencia teológica de los viadores es un conocimiento imperfecto de Dios, enigmático por fundarse en la fe, que dice relación necesaria con la visión beatífica para su total perfeccionamiento. A nadie extraña la afirmación de que la visión beatífica es, a la vez que especulativa, un subidísimo, divino conocimiento experimental. Quien afirmara que es sólo conocimiento intelectual, sin ser afectivo, caería en la enormidad de admitir que la visión beatífica no perfecciona al hombre total, en su entendimiento y en su voluntad. Es, pues, también conocimiento experimental de Dios, que perfecciona a la vez la voluntad, la la vida afectiva humana. Por consiguiente, se impone la deducción inmediata: si la visión beatífica es perfección del conocimiento imperfecto que de la Divinidad tenemos por la Teología, siendo aquella también conocimiento por connaturalidad, síguese que ha de dar cumplido remate al imperfecto que tenemos, en cuanto es fin último de la ciencia teológica.

Más no sólo por esta razón, de ser fin de la Teología, lleva a perfección máxima el conocimiento por connaturalidad, que de ella tenemos, sino aun en cuanto es *visión*, que se realiza por el *lumen gloriae*.

Es conclusión cierta en Teología, que esta visión bienaventurada tiene correspondencia adecuada con el grado de gracia y de caridad; de suerte que es más clara contra mayores son éstas. Si entre éstas y la visión beatífica hay una relación de causa a efecto, por ley de causalidad, ésta llevará impresa la modalidad de ser también conocimiento por connaturalidad, característico de la gracia y de la caridad en cuanto son hábitos.

---

(116) *Controversiae in Divi Thomae et ejus Scholae defensionem*, Vallisoleti, 1605. Contr. XI.

Pero pasemos aún más adelante, la visión beatífica se efectúa por el *lumen gloriae,* que si es verdad exacta que es un hábito intelectual, asentado en el entendimiento especulativo, con el que se ve a Dios, no lo es menos que su visión se produce también por vía de connaturalidad. Baste con recordar que se da este conocimiento por *compasionem ad divina* y la visión por el *lumen gloriae* nos hace completamente *patientes divina,* desde el dichoso momento en que nos hace deiformes. "Secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est Deo similes" (117).

De esto se deduce en buena lógica que el conocimiento de la patria es más por connaturalidad, que propiamente especulativo; lo cual viene a confirmarse por dos razones: una que podemos llamar general, y otra específica. Sea esta la general: el conocimiento más perfecto, que podemos tener en este mundo es el conocimiento que nos proporcionan los dones, que no es precisamente especulativo, sino experimental, por connaturalidad; luego el conocimiento por antonomasia perfecto, el realizado por el *lumen gloriae* ha de ser de esta manera.

La razón específica puede formularse así: es manifiesto que el *lumen gloriae* corresponde a la caridad en la visión, de modo que sin ésta no se da aquel. Pues bien: si el *lumen gloriae* es efecto de la caridad y de aquel es efecto la visión beatífica, se desprende que la visión, aunque esencialmente acto del entendimiento especulativo, es efecto de la caridad, resultando que la visión beatífica es un conocimiento por connaturalidad.

Más no es esta la única razón que podemos dar para probar el valor importantísimo que el conocimiento por connaturalidad tiene en Teología, en algo tan vital como es la naturaleza de la visión beatífica, llevado a cabo por el *lumen gloriae.* Ya hemos expuesto lo concerniente a la esencia de esta *bienaventurada luz, consistente* en un conocimiento por connaturalidad perfectísimo, ahora nos resta considerarla como medio de conocimiento.

Si el *lumen gloriae* es el medio "sub quo videtur Deus" (118), y no es especie intelectual alguna, sino "perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum" (119), que nos pone en visión inmediata con Dios, es claro a todas luces que es el conocimiento por connaturalidad por antonomasia, que se efectúa, como hemos repetido tantas veces, sin especie y sin imagen, sino *per contactum* con la Divinidad.

---

(117) *I,* 12, 5 c.
(118) Ibid., ad 2.
(119) Ibid.

Con esto pasamos a examinar el papel que el conocimiento por connaturalidad desempeña en las razones formales de la Teología: sus objetos formales *quod* y *quo*.

El objeto formal *quod* de la Teología es Dios bajo la razón formal de Deidad, a cuyo conocimiento se llega por la luz de la revelación virtual objeto formal *quo*. La Deidad, en el plano sobrenatural, constituye el objeto *quod*, no en un plano natural, sino de gracia comunicada a los hombres: "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei... licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen ejus effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae" (120). Pues bien: si el objeto de esta sagrada ciencia es la Deidad, en cuanto comunicada y participada por la gracia en los hombres, se deduce que la Teología es una ciencia tan experimental como especulativa, porque Dios es el Señor de las experiencias del alma: "Gustate et videte quoniam suavis est Dominus" (121), que más se conoce por connaturalidad con El y sus cosas que con silogismos; y la gracia elevando nuestra naturaleza perfecciona nuestro doble conocimiento por raciocinio y por connaturalidad; de suerte que sería una Teología manca la de un Dios solo especulable y no la de un Dios también gustado, no llevando así a la perfección a toda la amplitud del conocer humano.

Pero no se vaya a pensar, pues sería ilógico, que la Teología da cabida al conocimiento por connaturalidad sobrenatural porque su objeto formal *quod* presenta un aspecto experimental, práctico, afectivo, dando de esta manera lugar a tratados con tales características, como los da las virtudes, dones, gracia, etc., o sencillamente a la Teología Mística, de modo que los demás tratados, la Teología especulativa, no sean objeto de conocimiento por connaturalidad, sino de conocimiento discursivo. Esta modalidad viene a ser objeto formal divino, que contiene eminentemente el doble aspecto de especulativo y experimental. (122).

Pasemos ya a considerar el conocimiento por connaturalidad que acompaña al objeto formal *quo* de la ciencia sagrada.

Lo sorprendemos en su misma entraña, en la fe, que juntamente con la razón integra la *luz teológica,* llamada revelación virtual.

La fe es una virtud intelectual que perfecciona el entendimiento sobrenaturalizándolo. Ya por ser un hábito podíamosle asignar un conocimiento de lo divino por connaturalidad, pero no sería entonces por formar parte de objeto formal *quo* de la Teología, que es lo que nos proponemos. Fijémonos en el asentimiento de la fe a las verdades di-

(120) I, 7 ad 1.
(121) *Psalm.* 33, 8.
(122) P. SAURAS, o. c., 379.

vinas: el motivo no es la evidencia, pues es sobre cosas que no aparecen, ni la credibilidad natural de las verdades divinas, que sólo garantizan humanamente el asenso, sino la autoridad de Dios revelante. La aceptación de esta autoridad divina la hace la voluntad, por cuanto mueve al entendimiento al asentimiento de lo revelado por la veracidad y la sabiduría de quien lo dice. Por lo tanto, la determinación específica del asenso a la verdad revelada, la autoridad de Dios la hace factible la voluntad, entrando de esta suerte su moción esencialmente en la fe. "Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate. Unde quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei" (123). La voluntad, pues, tiene parte tan esencial en la fe, queda sobrenaturalizada por ella.

Ahora nos es concedido fácilmente sorprender el conocimiento por connaturalidad en el *lumen theologicum,* en la parte que recibe el influjo de la fe.

Recordemos que el conocimiento por connaturalidad es efecto de la voluntad. La voluntad se une por tendencia del amor con los bienes, que son verdades para el entendimiento. Por ser apetito racional el bien a que se abraza debe de llevar el ser según razón, o en el hecho en cuestión el ser divino de la fe, de que arranca la Teología, de modo que la razón pueda dictaminar de conformidad o no con la fe. Ahora bien; si la proposición se acomoda a ese ser divino, señal de que es divina y el entendimiento juzga así por experiencia o por connaturalidad de que es de fe, porque las verdades propuestas son captadas por la voluntad, sobrenaturalizada con la fe, como bienes con ser divino.

No es extraño, pues, que el conocimiento por connaturalidad se encuentre en el objeto formal *quo* de la Teología, cuando la voluntad rectificada por la fe, en cuanto ésta es parte integrante de aquel, juega un papel especificativo en su asentimiento, por su moción del entendimiento a aceptar la autoridad de Dios. Santo Tomás lo afirma en estas palabras: "Lumen fidei est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad judicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis" (124). "La voluntad rectificada por la fe está en posesión del sentido de esta fe. Puede apreciar, por lo tanto, por contraste o por experiencia la verdad o la falsedad de lo que se propone, dejando, o mejor dictando al entendimiento el juicio que sobre ello ha de hacer" (125).

---

(123) *De Verit.*, 14, a. 3, ad 1.
(124) *In Boet. De Trit.*, q. 3, a. 1, ad 4.
(125) P. SAURAS, o. c., 400.

2.º El conocimiento por connaturalidad y la naturaleza afectiva de la fe y de los dones

Si el conocimiento por connaturalidad, debido al fin y a las razones formales de la Teología, se halla en todos y en cada uno de los tratados por especulativos que sean, queremos estudiarlo en la fe y en los dones intelectivos de sabiduría, entendimiento y ciencia, pues estudiar estos es estudiar la naturaleza de la Teología (126).

Trayendo aquí algunas de las ideas que hemos expuesto al estudiar la intervención de la voluntad en la fe, en cuanto que es parte integrante del *lumen theologicum*, con relativa facilidad hallaremos el conocimiento por connaturalidad sobrenatural en su naturaleza afectiva.

La fe es un hábito sobrenatural que eleva a sí al entendimiento y a la misma voluntad. Aun la propia fe informe, que goza de naturaleza afectiva independientemente de la caridad, sobrenaturaliza el apetito racional por ser divina, por su objeto bueno y su motivo formal de asentir a la autoridad de Dios revelante, aunque el creyente carezca de la gracia. La voluntad queda así rectificada para mover al entendimiento a la aceptación de la fe. "Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere... uno modo ex ordine voluntatis ad bonum" (127). Y manifiestamente es la fe quien promete bienes altísimos por su aceptación.

Con esos bienes se abraza la voluntad con deseo y amor; se connaturaliza con ellos; sobreelevada por la fe; y esa unión por inmediata apreciación es afectiva. Como, por otra parte, sabemos ya el papel de la voluntad en la aceptación de la fe por el entendimiento, por darle los motivos de dicha aceptación, papel esencial, pues "quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei" (128); deja la voluntad en la entraña misma del hábito de la fe este afectivismo sobrenatural, que si inicialmente se halla en ella con la promesa de subidos bienes, queda completa la naturaleza afectiva de la fe con la moción del entendimiento a ésta y con la aceptación de aquellos con amor unitivo. La fe informe es un hábito sobrenatural afectivo.

En un hábito, como hemos probado, se da conocimiento por connaturalidad, que es sobrenatural si lo es aquél, cuanto más si es afectivo, como vemos que es la fe. Recordemos que todo hábito goza de conocimiento por connaturalidad por tener un ser *secundum rationem*, en con-

(126) P. Lozano, O. P., *Vida Santa y Ciencia Sagrada*, Salamanca, 1942, 179.
(127) *II-II*, 5, 2 c.
(128) *De Verit.*, l. c.

formidad con la razón, ya que su *medio* propio con que capta el objeto, se lo dicta la razón, la cual juzga de la racionalidad o irracionalidad del bien propuesto a la voluntad, por su conveniencia o no con el hábito. Pues bien; el ser según razón de los hábitos naturales se trueca en un ser *secundum Deum* en los sobrenaturales, de suerte que al proponer a la voluntad bienes formulados en proposiciones, puede la fe rechazarlas o aceptarlas por su conformidad o disconformidad con ese *sentido de Dios* y así nace el conocimiento por connaturalidad sobrenatural de la fe.

Y si la connaturalización de la voluntad con los bienes recogidos por la variedad múltiple de los hábitos (origen del conocimiento por connaturalidad), se da en los hábitos en que sólo entra ella extrínsecamente, por cuanto con el afecto, con la unión dice orden transcendental a todo bien hállese donde se halle; cuando entra intrínsecamente, esencialmente, como en la fe, la connaturalización con los bienes divinos está inviscerada en ella, de modo que se da siempre ese conocimiento por connaturalidad sobrenatural en todo entendimiento y en todo caso. Recuérdese la fe sólida de los fieles más sencillos. El Doctor Común reconoce el conocimiento por connaturalidad de la fe en este pasaje: "Habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis... ; sed habitus fidei, cum non rationi innitatur, per modum naturae" (129).

Este conocimiento por connaturalidad de la fe, por muy sobrenatural que sea, no es conocimiento por connaturalidad sobrenatural místico si sólo proviene de ella y no de los dones del Espíritu Santo. Vamos a tratar de esta modalidad del conocimiento por connaturalidad sobrenatural, tan divino dentro de lo sobrenatural y que alcanza la máxima connaturalidad en conocimiento que es todavía de fe.

La característica del estado místico es, sin duda, la pasividad absoluta del alma con respecto a Dios y el predominio del modo divino de los dones. En todo (esto) se muestra el alma como dirigida y movida del mismo Espíritu Santo, y procediendo así de un *modo sobrehumano*, bajo *iniciativas y normas divinas;* mientras que en el *estado ascético* se procede *humanamente*, bajo el gobierno de la propia razón (aunque más o menos cristianizada) y como por *propia iniciativa* (130). Por lo tanto, si la experiencia que funda el conocimiento por connaturalidad la da la fe a su modo racional de virtud, no es místico, a no ser que se tenga bajo la iniciativa del Espíritu Santo con su modo divino de los dones intelectivos. Oigamos a Santo Tomás: "Sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectum principiorum quia quodammodo

(129) *III Sent.*, dist. 23, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 2.
(130) P. ARINTERO, o. c., 561.

comprehendit ipsum, ita se habet sapientia quae est donum ad fidem... Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem" (131). "Non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae: ita etiam illi solum donum scientiae habent qui ex infusione gratiae rectum judicium habent circa credenda et agenda" (132). En cuyos pasajes es de ver lo que añaden los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia al conocimiento por connaturalidad sobrenatural de la fe: "una contemplación deiforme", un entender "quasi ex habitu gratiae", "un juicio recto ex infusione gratiae circa credenda et agenda", debido a ese elemento, nuevo a la fe, pues puede ser ésta informe, la gracia que juntamente con la caridad sobrenaturalizan la voluntad para hacerla apta a la acción de los dones intelectuales con el bien divino que le causan, con cuya unión se connaturaliza en ella naciendo la experiencia mística y, por lo tanto, el conocimiento por connaturalidad sobrenatural de los dones. Y no se diga que también el estado ascético exije también la gracia y la caridad y, sin embargo, se da sólo el conocimiento por connaturalidad sobrenatural, no místico, por el predominio de las virtudes con su modo humano; porque aunque ello sea así es también cierto que de cuando en cuando se deja sentir la acción de los dones y, en consecuencia el conocimiento místico sea transeunte y no ordinario, que es lo que caracteriza la mística.

Lo que es la voluntad, o el apetito, con el amor en el conocimiento por connaturalidad natural o sobrenatural, esté elevado o no, eso es también la misma voluntad divinizada con la gracia y la caridad en el conocimiento por connaturalidad sobrenatural sólo o no en el místico. Es causa de estos conocimientos, que son esencialmente actos del entendimiento con la modalidad de ser por connaturalidad, debido a la intervención de la voluntad informada por la caridad; así lo dice el Doctor Angélico: "Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo" (133). De nuestra unión con Dios por la caridad brota en la voluntad la afección por las cosas divinas, de suerte que se hace causa del conocimiento, que le viene por esta vía al entendimiento. Por eso el Doctor Común fija así la naturaleza del conocimiento por connaturalidad sobrenatural místico de los dones: "Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem: sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare" (134). "Sicut donum charitatis est in omnibus haben-

---

(131) *III Sent.*, dist. 35. q. 2. a. 1. sol. 1. ad 1.
(132) *II-II*, 9. 3. ad 3.
(133) *II-II*, 45, 2 c.
(134) Ibid.

tibus gratiam, ita etiam donum intellectus" (135). "Illi soli donum scientiae habent qui ex infusione gratiae certum judicium habentcirca credenda et agenda" (137).

Pero hay una diferencia esencial entre el amor natural y la caridad como causas del conocimiento por connaturalidad; pues mientras que en el primero el ejercicio ordinario de todo hábito natural deja una semejanza o participación real del objeto amado, que es la connaturalización que impele a conocer por esta vía al entendimiento, en la caridad ese ejercicio enraiza más y más el mismo objeto amado en el sujeto, o sea a Dios. Por lo tanto, la diferencia que va de la participación de una cosa a su posesión esa es la que hay entre la dignidad del doble conocimiento por connaturalidad natural y sobrenatural, entre sus distintas percepciones, en la prontitud y perfección de captación. De la misma manera es fácil comprobar las diferencias que reinan entre el conocimiento por connaturalidad sobrenatural y el conocimiento por connaturalidad sobrenatural místico con sólo aquilatar la existente entre la experiencia que se tiene al arbitrio del Espíritu Santo, al modo divino, y la que se tienen al arbitrio de la razón y al modo humano. Porque si la caridad es la causa del conocimiento por connaturalidad sobrenatural, en la medida en que ésta sea perfecta crecerá en perfeccionamiento ese conocimiento; y es cosa manifiesta que la reina de las virtudes sólo alcanza purísima naturaleza por el influjo de los dones, máxime del don de sabiduría. "Ahora bien; el despojo de esos sedimentos de egoísmo, que por parte del sujeto vienen a inficionar y a constreñir la forma divina de la caridad, es obra de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de sabiduría, que a ella corresponde. El don de sabiduría es el que nos hace formar juicio del *todo de Dios* y el *nada nuestro*" (137). Y si la mayor unión que la caridad nos puede dar con Dios es el amor de amistad y, por consiguiente, la voluntad se hace así causa del más sublime conocimiento por connaturalidad sobrenatural místico en esta vida, es cosa averiguada que solamente el don de sabiduría hace verdadera esa amistad con Dios por parte del hombre. "Por el don de sabiduría viene también el alma a darse cuenta de que Dios está allí, de que la oye y la entiende, aunque sea por señas, y la mira sólo con ponerse en su presencia. Sin cierta comunicación entre los amigos no se concibe verdadera amistad. Y aunque el alma ya sabe por fe de que Dios la oye y la mira siempre, mas es como si escribiera cartas a un amigo ausente, de las cuales jamás recibe contestación ni tiene noticias de que le lleguen a las

(135) *II-II*, 8, 4 c.
(136) *II-II*, 9, 3, ad 3.
(137) P. Reigada, o. c., 261.

manos. No hay verdadera comunicación entre el alma y Dios mientras no actúa el don de sabiduría, que le hace tener conciencia de esa presencia de Dios en ella y, como por señas, le manifiesta sus quereres" (138).

Recordemos que los dones no tienen materia propia, pues es la misma sobre que obran las virtudes. Como no hay más virtud que perfeccione el entendimiento especulativo que la fe, sobre su materia actúan los dones intelectivos. Por lo tanto, el conocimiento por connaturalidad sobrenatural de la fe queda perfeccionado en su naturaleza y en toda la latitud de su extensión. El don de entendimiento nos concede la penetración de los misterios de un modo divino, mientras que con la sola fe los captamos impropiamente, a lo humano. El de ciencia levanta el objeto secundario de la fe, dándonos el juicio de esas verdades del mismo modo y el de sabiduría su objeto primario, por experiencia, unión y contacto con Dios.

Según esto se sigue un corolario de la mayor importancia: que no hay conocimiento de Dios y de sus misterios, por subido que sea—fuera de la visión beatífica—, que escape al objeto de estos dones, sino que está contenido en él.

En la medida que el alma va entrando en las vías del espíritu progresa en el conocimiento por connaturalidad de Dios y de las verdades dogmáticas por el influjo de los dones intelectivos, que van alcanzando su normal desenvolvimiento.

De todo lo dicho se deduce que el conocimiento místico es el conocimiento por connaturalidad por excelencia en esta vida, pues es el conocimiento experimental de Dios, suministrado por los dones intelectivos y que es del todo superior al conocimiento del raciocinio teológico, fundado en la fe, que es por lo tanto enigmático, mientras que el místico no conoce el enigma y como en espejo, sino que es una visión directa, aunque no intuitiva de la divina esencia, que es el conocimiento por connaturalidad propio de la visión beatífica (139). Se conoce por cierto contacto e inherencia y, en consecuencia, sin especie ni imagen si ha de ser verdadero conocimiento experimental. Es esta doctrina de Santo Tomás: "Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva visionis divinae: et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae a Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus" (140). "El alma completamente purificada, después que ha salido de las grandes purga-

---

(138) P. Reigada, o. c., 515-516.
(139) P. Reigada, o. c., 114.
(140) *II-II*, 8, 7 c.

ciones del espíritu, aunque se halla todavía pegada a la materia e informando al cuerpo, adquiere una gran independencia de él en cuanto a su funcionalismo. Se halla ya en ella como un sector enteramente espiritualizado y como desprendido de la materia, que es lo que los místicos suelen llamar el *ápice de la mente;* lo cual ha hecho a algunos distinguir entre alma y espíritu, entendiendo por espíritu esa porción superior que se halla completamente espiritualizada. En efecto, el entendimiento humano, naturalmente no puede entender sin el concurso de la fantasía *(sine conversione ad phantasmata);* mas, en el orden sobrenatural, por virtud de los dones, puede el entendimiento conocer las cosas sobrenaturales sin que la fantasía le preste auxilio, pues el conocimiento místico se verifica sin fantasmas. Los místicos tienen constantemente puesto su pensamiento en las cosas sobrenaturales, lo cual les va espiritualizando más y más, hasta darles como cierta independencia de la materia y hacerles casi de la misma condición que la de un espíritu separado. Y a esto contribuye también poderosamente el afecto, porque el alma purificada ha consumido hasta las heces de todo amor de cosa material, concentrando toda su fuerza amativa en Dios, y en las cosas divinas. Y sabido es que el amor de las cosas materiales materializa alma en sus funciones todas, incluso la de entender; y, por el contrario, el amor de las cosas espirituales la espiritualiza" (141).

. Aunque el conocimiento místico es en cierto sentido, como acabamos de decir, el conocimiento por connaturalidad por antonomasia, es posible encontrarlo aún dentro de los dones intelectivos, con mayor principalidad, en el de sabiduría que en el de entendimiento, en el de ciencia y en el de consejo. Porque aunque es cierto que éstos con los demás dones apetitivos, en tanto son dones en cuanto están informados por la caridad (142) y por ella tenga el conocimiento por connaturalidad por ser su causa, con todo es el de sabiduría el que corresponde a la caridad y en ella está entrañado, cosa que no sucede a los demás.

De esta información como sujeto de la caridad en el don de sabiduría proviene, como fontalmente, el conocimiento por connaturalidad de Dios, que ésta se encarga de repartir entre los otros, pues no en vano están unidos en él y de él por ella dependen. Además de que el acto propio del don de sabiduría es juzgar de todo por la causa altísima, que es Dios; más no con juicio especulativo de ciencia adquirida, sino con "natural" e instintivo que pueden emitir aún las personas iliteratas." ¿Cómo se explicará, en efecto, dice el P. Arintero, ese hecho

(141) P. Reigada, o. c., 359.
(142) *I-II,* 68, ad 3.

innegable de que tantas almas sencillas e iletradas, en un momento de su altísima contemplación adquieran una ciencia tan prodigiosa con que luego vienen a superar a los mayores teólogos? Y esas almas existen en abundancia y se llaman Ilegarda, Angela de Foligno, Catalina de Sena, de Génova, o de Bolonia; Rusbrock, José de Cupertino, Nicolás Factor, Teresa de Jesús, Rosa de Lima, Marina de Escobar, Agreda, Enmerich, Taigi, Sor Bárbara, Gema Galgani, Benigna Consolata, etc., etc.; pues aún en nuestros días hay muchas. Hemos tenido ocasión, continúa el Padre, de tratar con algunas que, sin leer más libros que a Jesús Crucificado, verdadero libro de vida, nos dejaron atónitos viendo cuan sublimes y maravillosas noticias *experimentales* tenían del adorable misterio de la Trinidad y de la misteriosa obra, del Espíritu Santo, de amor en los corazones justos" (143).

Relacionando el conocimiento por connaturalidad natural con el sobrenatural, o místico, para que quede más estudiada la naturaleza de éste, hemos de decir que la experiencia que funda a ambos conocimientos son dispares entre sí, no tanto por la modalidad de pertenecer a órdenes tan distintos, cuanto por el mismo concepto de experiencia. Pues mientras la experiencia que constituye el conocimiento por connaturalidad natural, por muy interna que se suponga, es, sin embargo, extrínseca al objeto cognoscible; por muy experimentada que tengamos una cosa, por ejemplo, que vivimos, la vida será siempre una realidad extrínseca a la experiencia, aunque su semejanza sea real y no intencional, como en el conocimiento por raciocinio. No sucede lo mismo en conocimiento por connaturalidad sobrenatural, o místico ya que se obtiene por experiencia intrínseca; o sea: la experiencia es el contacto mismo de Dios con el sujeto y no sólo una semejanza real de El, de modo que la experiencia es el mismo objeto en inherencia íntima, directa e indirecta con las facultades que causan y esencian ese conocimiento. Es evidente, en consecuencia, la perfección en conocer que añade el conocimiento sobrenatural, o místico al natural; pues no es lo mismo conocer por semejanza, por muy real que sea, que la cosa misma, como es a su vez más perfecto conocer de esta manera que no por especie intencional; y así se puede graduar la perfección del conocimiento diciendo que la diferencia que va del conocimiento por connaturalidad natural al conocimiento por raciocinio, esa existe entre el conocimiento por connaturalidad natural y el sobrenatural, o místico.

---

(143) O. c., 509. Juan de Santo Tomás trata maravillosamente sobre el conocimiento místico. A él remitimos al lector en sus Comentarios a la Suma: *In I*, q. 43, dist. 17, a. 3, u. 12. *In I-II*, q. 68, dis. 18, a. 4.

Esta diferenciación en las experiencias las hacen los dones de sabiduría y de entendimiento por medio de la gran virtud de la caridad que realiza el misterio inefable de la inhabitación de la Trinidad en el alma, sin cuya presencia no sería posible el conocimiento experimental de Dios (144). Porque sólo la causa formal es objeto de experiencia intrínseca y, por lo tanto, mística, por virtud de una forma, en nuestro caso por la gracia, que es una participación formal de la naturaleza de Dios y de su vida divina.

Aun en esto, y no ya por la diferencia grandísima de naturaleza, se distingue el conocimiento por connaturalidad sobrenatural místico del conocimiento experimental de los sentidos a que suele compararse, pues se dice que es un "gustar", un "tocar" a Dios. En éstos la experiencia es un efecto de la acción de las cualidades sensibles sobre el órgano, o sea, es producida por ellos como causas agentes, que sólo alcanza la categoría de experiencia extrínseca, por ser ellas mismas causas extrínsecas.

Y ya que hemos hablado de los sentidos en relación con el conocimiento por connaturalidad místico, queremos añadir algo a lo que hemos dicho más arriba sobre los sentidos espirituales.

Al ser "secundum rationem", ese sentido racional de los hábitos naturales que nos conducen a conocer por connaturalidad sus objetos proporcionados, se equipara el ser "secundum Deum", el "sentido de lo divino", el "sentido de la fe", el "sentido de Cristo" de los hábitos sobrenaturales que nos da el conocimiento por connaturalidad sobrenatural y el místico.

Este sentido se desarrolla con el ejercicio de la gracia, y en la medida de ese crecimiento va ofreciendo ciertas analogías con los sentidos corporales, externos e internos. Algunas veces parece un "tacto orgánico", que nos hace sentir lo sobrenatural, los toques inefables del Espíritu. Otros, como un suavísimo "olor", que satisface con plenitud y nos hace correr en pos del Amado. Cuando, es un "gusto" sabrosísimo de las cosas divinas; cuando, un "contacto" inefable con la divinidad y tras de ello una "audición" de armonías de cielo que arroban y anegan en un mar de espirituales delicias; y una clara "visión" de Aquel que viene triscando por montes y collados.

"Del mismo modo, a esos sentidos divinos, representados por los cinco externos, añaden otros análogos a los internos, *imigración y memoria,* que reproducen, representan o recuerdan esas impresiones divinas; y aun una suerte de *estimativa,* que *presiente y aprecia* de un modo

---

(144) P. REIGADA, O. C., 117.

espontáneo, sin reflexionar, y se adelanta a la *inteligencia,* para hacer amar y obrar santamente como por un divino *instinto* (145).

Estos sentidos espirituales estribando en los dones, de que se derivan por su recto uso llevan a la plena comprensión intelectual y conciencia clara espiritual, cuando los dones de sabiduría y de entendimiento alcanzan un alto grado de evolución. Y como el conocimiento de estos sentidos es experimental, he aquí que una vez más, al través de este largo apartado, hacemos resaltar el valor grande que desempeña en la ciencia sagrada el conocimiento por connaturalidad sobrenatural.

3.° El conocimiento por connaturalidad y la evolución del dogma por vía afectiva

El dato revelado, tal como se contiene en la Sagrada Escritura y en la Tradición, juntamente con el dogma definidos son inmutables, por ser verdades de valor absoluto y objetivo, que corresponden a realidades divinas. El sentido explícito que muestran está sobre un relativismo temporal y humano, que es totalmente opuesto a la mutación del tiempo, o sea a la volubilidad de un falso pensar filosófico. No admite, pues, evolución sin que sea transformismo destructor del dato revelado y del dogma. Nunca el punto de partida de todo desarrollo evoluciona homogéneamente si el sentido explícito cambia.

Pero uno o más sentidos implícitos encierran el punto de partida doctrinal; lo que sí es cierto en los desarrollos científicos humanos, es paladinamente real en la evolución del dogma. Ahora cabe un desenvolvimiento homogéneo, llamado con acierto evolución explicativa, en el sentido etimológico de la palabra de *desplegar* lo mismo que estaba doblado. Y es porque "el sentido de las fórmulas posteriores no viene de fuera, sino que estaba ya implícitamente contenido en las fórmulas anteriores" (146).

No es lugar de probar el unánime sentir de los teólogos sobre una evolución, desarrollo idéntico, dentro de la verdad dogmática; como tampoco analizar las teorías para quedarnos con la que nos parezca más acorde con la naturaleza de esa evolución. Exponemos sencillamente la magistral del P. Marín Sola en su doble manifestación por vía de raciocinio y por vía afectiva, para que mejor se aprecie el valor imponderable del conocimiento por connaturalidad, que condiciona esta última.

Sabido es que el P. Marín Sola funda su teoría de la evolución homogénea por vía de raciocinio en la virtualidad metafísico-inclusiva de

---

(145) P. Arintero, o. c., 492; 488-491.
(146) P. Marín Sola, o. c., 20.

ésta. La verdadera conclusión teológica, después de la definición de la Iglesia constituye el desarrollo dogmático; se deduce siempre por proceso de esencia o de relaciones esenciales implícitas en la misma esencia, ora el proceso sea *per effectum* o *per causam*, ora sea por las causas materiales, formal, eficiente, ejemplar y final (147). De ningún modo en la virtualidad conexiva.

No hace falta que analicemos los fundamentos científicos de la teoría marinsolista ; sólo basta examinar el papel que desempeña la razón en esta vía de evolución.

El raciocinio teológico consta de una premisa de fe y otra de razón, o de dos premisas de fe, y en todo caso es la premisa de razón, o la razón, la que debe servir para indagar lo que contienen las premisas de fe y no al contrario. Tampoco entran *ex aequo*, pues la premisa de razón entra como auxiliar de la fe o de la misma razón, debido a la incapacidad de ésta para ver de una vez todo el contenido de la premisa de fe; ésta, en cambio, es portadora de dos ideas divinas, el sujeto y el predicado, que además de su realidad objetiva gozan de consistencia incondicional y absoluta por fundarse en la autoridad de Dios.

Por ser la menor de razón inclusiva, es decir, que su predicado está metafísicamente incluído en el predicado de la premisa de fe, formando con él una misma realidad objetiva con sola distinción conceptual; pues es el sujeto de la menor el predicado de la mayor.

El oficio de la menor de razón es servir de instrumento para sorprender esa inclusión metafísica nada más, aunque también nada menos; no es concausa con la mayor como en los demás silogismos científicos para dictaminar certeramente, sin lugar a duda, la inclusión de la conclusión teológica en la premisa de fe, esa es labor del magisterio eclesiástico.

Las funciones de la autoridad divina de la Iglesia son conservar y explicar el depósito revelado. Por la primera, entrega intacta la doctrina de fe a las generaciones cristianas, mientras que por la segunda preside, dirige y formaliza su desarrollo orgánico en una evolución homogénea; completa el depósito revelado, no por revelación, sino por explicación. El magisterio eclesiástico con esta función convierte, mejor dicho, nos certifica divinamente que la conclusión teológica, encerrada en el depósito revelado, es de fe y como tal ha de ser creída.

"Bajo la acción, pues, de la Iglesia, el depósito revelado no se perfecciona a manera de sistema filosófico o humano, pero se *perfecciona*. No se perfecciona en cuanto a la *substancia*, pero sí en cuanto a su *expli-*

---

(147) O. c., 99 et passim.

cación. No se perfecciona mediante nueva *revelación* divina, pero sí mediante perpetua *asistencia* divina. Por ser divina esa autoridad o asistencia, el crecimiento es dogmático. Por *asistencia* y no revelación, debe utilizar y utiliza todos los medios humanos; y el medio humano más connatural a nuestra débil inteligencia para desarrollar y explicar el contenido o fecundidad interior de un depósito *intelectual,* cual el depósito revelado, ha sido y será siempre el *razonamiento inclusivo.* Con otro nombre, la vía de conclusión teológica; la vía "de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem" (148).

Después de haber rechazado de plano el crecimiento dogmático por vía de asimilación (149), el P. Marín establece una segunda vía de evolución del dogma, llamada afectiva o experimental. Son dos vías paralelas, tan distintas de las geométricas que se encuentran en el infinito, pues "por ambas vías corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe de atender él y a ambas debe apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de la historia de los dogmas" (150).

El valor de esta vía, tan grande o mayor que el de la vía por raciocinio, lo funda el gran teólogo en "la parte importante que en nuestro juicio juega la vida afectiva", en la ayuda inconmensurable que al pensamiento prestan los hábitos naturales, sobre todos los sobrenaturales (151), todo expuesto ya por nosotros, y que en gracia a la brevedad lo resumimos en cortas líneas, tomadas de su magna obra: "Esa fe, esa gracia esa caridad, esas virtudes, esos dones, los dones sobre todo de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, son realidades objetivas sobrenaturales, *segundas naturalezas* que llevamos injertadas en la que hoy llamaríamos *subconsciencia* de nuestro mismo ser, y por las cuales podemos percibir, juzgar y desarrollar por vía connatural, por vía intuitiva, por vía de contacto, por vía casi experimental, muchas verdades sobrenaturales que el teólogo especulativo no percibe, sino por vía de ciencia, por vía de conclusión, por vía de estudio, por vía de laborioso raciocinio.

"Así sucede con frecuencia, como lo manifiesta la historia de los dogmas, que antes que la teología especulativa haya deducido y, aun a veces, ni siquiera vislumbrado una conclusión o desarrollo dogmático, un alma santa o un simple fiel de piedad viva y sencilla hayan sentido y presentido ese desarrollo, que lo hayan comunicado a otros fieles; que

(148) O. c., 181.
(149) O. c., 223.
(150) O. c., 237.
(151) O. c., 230.

éstos lo hayan aceptado espontáneamente como la expresión de su propio sentimiento o de su fe, y que ese sentimiento haya venido, en fin, a generalizarse hasta convertirse en *sentimiento* común de todo el pueblo cristiano... ese sentimiento común del pueblo fiel es *por sí solo* criterio suficiente, aun sin el raciocinio teológico, para que el Pontífice o el Concilio, bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo, puedan definir tal verdad como dogma de fe, como legítimo desarrollo dogmático" (152).

El sentido del pudor del arte, que dejan en su poseedor los hábitos naturales, o el sentido de lo divino en el conocimiento por connaturalidad sobrenatural, que dejan los sobrenaturales, se convierte en *sentido común del pueblo cristiano* con respecto a las verdades de fe, reconocido por los teólogos como de gran valor en la evolución del dogma. "In quaestione fidei communis fidelis populi sensus haud levem facit fidem" (153).

Lo que es la razón en la vía por raciocinio eso es el sentido de lo divino, o el sentimiento común de los fieles, suma de todos los particulares, en la vía afectiva. Ambos, razón y sentido, gozan de la cualidad de intrumentos en el desarrollo dogmático, para dejar la causa formal del mismo al magisterio eclesiástico.

Fácilmente, con sólo fijarse vemos que el sentimiento común del pueblo cristiano es un conocimiento por connaturalidad sobrenatural. No lo llamamos místico, pues se da hasta en los fieles que por desgracia carezcan de gracia Santificante, pero que por ser tales tienen aún fe, aunque informe.

Si queremos apreciar el valor que tiene en Teología, en la evolución de los dogmas este conocimiento por connaturalidad sobrenatural de toda la Iglesia, llamado también sentido común, o sentido social (154), de la misma, baste con apreciar la posición idéntica que frente al raciocinio teológico tiene en la afectiva. Es decir, que lo que es la razón en la conclusión teológica, eso es el conocimiento por connaturalidad sobrenatural en ese silogismo palpitante que el Espíritu Santo hace en los corazones de los fieles.

También se aprecia ese valor en las tres funciones del sentido común de los fieles: Al hacer presentir la solución del problema antes de conocer las razones demostrativas; al rechazar por instinto, como inadmisibles, ciertas soluciones fundadas, sin embargo, en razones especio-

(152) O. c., 233.
(153) MALCHOR CANO, O. P., *De Locis*. 1, V.
(154) El P. GARDEIL en su magnífico libro *Le donné revelé et la Théologie* es juntamente con el P. MARÍN SOLA el teólogo moderno que con mayor acierto ha estudiado el valor de la experiencia sobrenatural en la Teología.

sas, y esto por estar en pugna con el sentido común; y haciendo aceptar una doctrina a toda la sociedad cristiana, incluso a los miembros incapaces de comprender la fuerza de sus razones (155).

Vemos, pues, que es grande su valor, pero nos atrevemos a decir que es mayor que el del conocimiento racional, sobre todo en esos dogmas marianos, que mejor se entienden con el corazón que con una especulación fría. "Parece como si los dogmas todos referentes a María, hubiesen sido confiados a la custodia y explicación del corazón amante del sencillo y fiel pueblo cristiano, tanto o más que al raciocinio de la teología especulativa. Es que... los dogmas todos referentes a la Virgen tienen por fuente su digna maternidad divina, y los requisitos o postulados a la "digna maternidad" se perciben mejor con el amante y vivo corazón del hijo que con la fina y seca lógica del sabio" (156).

Por poner un ejemplo, sea éste sobre el dogma de la Asunción, todavía no hace un año definido. Incalculables son los trabajos positivos y racionales de los teólogos, lo cual equivale a decir el esfuerzo grandioso que a través de siglos viene haciendo laudablemente la razón impulsando el desenvolvimiento del dogma por vía de raciocinio. Pero ese gigantesco esfuerzo de la razón en el servicio instrumental del magisterio de la Iglesia se ve paralelamente, sencilla y llanamente correspondido, en la vía afectiva, por el unánime sentir de los fieles; pues no creo que sea aventurado afirmar que haya habido un solo corazón cristiano que haya dudado de la subida de María a los cielos en cuerpo y alma, mientras que los teólogos justamente se han debatido entre la duda de la inteligencia y la ansiedad de su piadoso afecto en negar a la Madre tan gloriosa prerrogativa.

A este propósito, todavía está en la memoria de los que hemos vivido en Valencia la inolvidable jornada de la definición de este dogma, las palabras de un sencillo fiel levantino, que viene a ser el exponente del valor del conocimiento por connaturalidad sobrenatural, por vía de afecto, en el desarrollo de la verdad mariana; que por la gracia que tienen, sin asomo de irreverencia de ninguna especie, se extendió por toda la ciudad. Al oír que se iba a definir como de fe el misterio, exclamó: "Che, pues sí que están atrasaos en Roma."

Lo expuesto demuestra la cimentación de la vía afectiva sobre la fe nutriéndose de ella. Santo Tomás lo afirma implícitamente al decir: "Dona praesentis vitae comparantur ad fidem, sicut ad principium quod praesupponunt" (157). El depósito revelado es, pues, la única fuente

(155) P. Marín Sola, o. c., edic. francesa, n. 220, 382-383.
(156) P. Marín Sola, o. c., 238.
(157) *II-II*, 4, 8 c.

objetiva del conocimiento sobrenatural. La diferencia de esta doble vía radica en que mientras el teólogo se sirve sólo de la razón para desentrañar las verdades implícitas, el místico estriba en los hábitos sobrenaturales, que le permiten llegar a conclusiones por el camino sencillo del conocimiento por connaturalidad, cuando el teológico ha sido prolongadamente enmarañado.

. Pero si ventaja tan manifiesta alcanza el conocimiento por connaturalidad sobrenatural sobre el conocimiento racional en ambas vías de evolución, sin embargo, es clara la preponderancia del conocimiento teológico sobre el conocimiento místico, en cuanto a su consistencia y universalidad. El conocimiento por connaturalidad es por naturaleza conocimiento introspectivo, que no tiene más contrastación que la objetividad de una experiencia intrínseca, a fuerza de ser interna, aunque no es poco. Y qué sencillo es equivocarse en asuntos del espíritu y más si son de experiencias de orden sobrenatural, ya que "ratio humana in rebus divinis est multum deficiens" (158). Puédese dar por acción del Espíritu divino lo que no es más que fruto de invención subjetiva, de cabezas iluminadas por el amor propio y no por el de Dios, como es dable comprobar en historias de alumbrados y de histéricos. De aquí, que ese conocimiento no sea seguro fundamento, de no estar acompañado y refrendado por el especulativo con las razones totalmente objetivas, o que no se muestre con la universalidad necesaria para ser sentimiento común de la cristiandad, gozándose así de una cualidad inapreciable del conocimiento racional.

No es válida, pues, la vía afectiva, por naturaleza irracional, si no se apoya y camina conjuntamente con la especulativa, como no sirve un solo riel para llegar al término sin la perfecta correspondencia con su paralelo.

Por lo tanto, el conocimiento por connaturalidad sobrenatural debe de tener determinadas características. Debe de ser *objetivo:* La fe católica tiene por objeto verdades reveladas por Dios; afirma una revelación externa, a la que hay que asentir por las realidades divinas transcendentes a nuestra razón. Y si el mismo conocimiento especulativo sobrenatural se inicia con la aceptación del dato revelado, el conocimiento por connaturalidad sobrenatural ha de comenzar por un *hábito infundido por Dios,* que, en consecuencia, es extrínseco a nosotros, salvándose así el peligro de un conocimiento inmanente, producto de hábito naturales, que destruiría la misma Teología y el dogma.

---

(158) *II-II,* 2, 3 c.

Debe de ser *homogéneo:* Si la evolución dogmática por vía de raciocinio progresa homogéneamente por la virtualidad revelada del dato, pues admitimos que consta éste de un sentido explícito definido y de multiplicidad de sentidos definibles por la Iglesia y que la deducción de esta implicitud se da por un proceso metafísico inclusivo, que salva así la homogeneidad del punto de partida con la evolución y su término. Analógicamente el conocimiento por connaturalidad sobrenatural verdadero, fundado en experiencia divina, fruto de un hábito sobrenatural, tiene un desenvolvimiento homogéneo con su punto de partida, si es que es verdadera la doctrina de la coincidencia esencial entre el hábito, el objeto que lo especifica y la virtualidad contenida en el objeto.

Sólo así el conocimiento por connaturalidad sobrenatural es verdadero y tiene el valor enorme expuesto en la ciencia sagrada.

Para acabar este epígrafe queremos hacer resaltar la diferencia reinante entre ambos conocimientos; porque si es verdad que los dos se alimentan de la misma fuente, la virtualidad revelada; con todo, el proceso de deducción que siguen, como hemos visto, es distinto: en el especulativo el estudio abstracto; para el conocimiento por connaturalidad la experiencia inmediata y viva; mientras que los agentes principales difieren aun más: en el primero es el teólogo con su propia razón, en el segundo, el Espíritu Santo, cuyos dones no son más que los instrumentos de una evolución homogénea.

4.° Unidad del doble conocimiento en Teología

Estamos examinando la naturaleza de un doble conocimiento existente también en Teología; un conocimiento especulativo sobrenatural y conocimiento por connaturalidad sobrenatural. El primero es un conocimiento que podíamos llamar escuetamente teológico, para dejar el apelativo de místico al segundo; ni siquiera ocurrírsenos que éste no sea po excelencia teológico, sino que su diferencia esencial está en que el teológico es una especulación sobrenatural del dato revelado y el místico una experiencia sobrenatural del mismo.

Ambos conocimientos, como los naturales, dan comienzo a una doble vía: la intelectual y la efectiva, que en lenguaje teológico se llaman ascética y mística. En la primera, predomina el ejercicio de las virtudes sobrenaturales en que la misma razón dicta su medio con su modo humano; mientras que en la segunda subyuga la actuación de los dones, instrumentos con modo divino del Espíritu Santo.

Hablar, pues, de la unidad de este doble conocimiento en la ciencia sagrada es plantear la cuestión de la unidad de la vida sobrenatural, de

la Teología ascética y de la Teología mística. No pretendemos resolverla, pues para un tomista es palmaria la armonía.

Sin embargo, queriendo precisar bien y recordando la doble acepción en que hemos tomado el término mística, que en cuanto es el estudio de las experiencias divinas ajenas guarda con la Teología unidad específica, por ser una de sus ramificaciones; mientras que se distingue específicamente de ésta, en cuanto es conocimiento místico personal, fruto del don de sabiduría, que un conocimiento infuso y divino y aquél, en cambio, es humano adquirido por la razón, aunque materialmente sobrenatural y divino.

Traemos, pues, a colación la unidad del doble conocimiento para que resalte una vez más las relaciones íntimas que los enlazan.

Cuando entre dos ramas de una misma ciencia existe tan sólo diferencia modal, cuando la distinción que media entre dos cosas comparadas es de imperfecta a perfecta, debe concluírse que entre esas ramas y cosas existe una diferenciación accidental, dentro de la más esencial unidad. Pues ese es el caso de la Teología especulativa y la mística, entre la vida ascética y la mística.

De esta manera se muestra, no sólo la unidad de doctrina, sino también vida en el catolicismo; pues como dice un teólogo ilustre: "Son dos realidades que se corresponden. Pues así como los grados de la primera no son sino etapas del *desarrollo homogéneo de la misma doctrina:* del mismo modo, todos los grados de la segunda representan *la evolución homogénea de la misma vida*" (159).

No nos comunica el Espíritu Santo una vida nueva con la actuación mística de sus dones, sino que la vida ascética, ya sobrenatural, alcanza el desarrollo exijido, como la Iglesia con sus definiciones no nos propone creer doctrina substancialmente nueva, sino la virtualmente contenida en el depósito revelado.

No hay, pues, dos vidas ni dos doctrinas, ya que no intercede entre ellas diferencia substancial, sino modal.

Lo dicho se ve patente con la consideración de la única fuente de la doctrina y de la vida: la Divinidad. Dios es la fuente de la revelación, que se desenvuelve implícitamente por el cauce de la doble vía especulativa y mística, dos caños de un mismo manantial. Y porque los sujetos que reciben esa revelación son capaces de vivir lo que creen, de ahí que el dogma sea también vida. "Por eso, para las almas llenas del Espíritu Santo, los dogmas son, más bien que verdades abstractas, portentosas *realidades vividas y sentidas*" (160).

(159) P. Marín Sola, o. c., edic. francesa, 390.
(160) P. Arintero, o. c., 44.

Lo mismo nos predica la misma divinidad, causa también principal de la fe, de la gracia y de los hábitos sobrenaturales.

En consecuencia, el doble conocimiento doctrinal y el doble aspecto vital son efectos de una misma causa y han de efectuar, a su vez, esa unidad en el sujeto que los recibe.

Eso mismo nos indica el desarrollo espléndido de esa vida y de esa doctrina en la gloria. "En la otra vida no será preciso cambiar la raíz ni la savia ni el árbol, sino sólo quitar el velo de la fe, para que de la Divinidad, vista intuitivamente, fluya el torrente de luz, de amor y de vida divina, que inundará y divinizará el alma de elegidos y todas sus potencias.

"En el cielo se unirán definitivamente las dos vías, especulativa y mística, a veces separadas en la tierra. Entonces no habrá ya teólogos no místicos, ni místicos no teólogos. La visión beatífica producirá necesariamente amor, y la intuición irá siempre acompañada de experiencia mística" (161).

Idéntica deducción se desprende de la comparación del conocimiento con el magisterio de la Iglesia. No ostentan la cualidad de conocimiento teológico, es decir, pierden su formalidad de no depender totalmente de la autoridad de la Iglesia. Porque si es verdad que las ciencias humanas están ligadas con ella de manera extrínseca y accidental, en cuanto que la verdad que investigan no ha de discordar de la católica; la Teología se enlaza con el magisterio eclesiástico intrínseco y esencialmente, porque confió Dios a la Iglesia el depósito revelado y no a la razón especulativa o práctica, que sólo hizo que fuera relevante instrumento de su estudio y evolución.

Sin esa dependencia exclusiva y total del magisterio eclesiástico, el teólogo se expone al error; pues si en cualquier ciencia es fácil tomar por demostración lo que es dislate, en la sagrada aumenta ese peligro por ser su objeto de un orden que se eleva sobre nuestra naturaleza. Sin esa dependencia exclusiva y total del magisterio eclesiástico, el místico con mayor facilidad que el especulativo está a dos pasos en tener por experiencia sobrenatural lo que es alucinación o engendro del amor propio y no del Espíritu Santo.

Esa común dependencia de la autoridad de la Iglesia, que formaliza teológicamente a ambos conocimientos, nos demuestra una unidad entre ellos que sólo una descabellada emancipación puede alterar, rompiendo la armonía entre la ascética y la mística, entre la mente y el corazón sobrenaturalizados.

---

(161) P. MARÍN SOLA, o. c., edic. francesa, 391-392.

III

PELIGROS DE ERROR

1. Místicos e intelectualistas en la historia de la Iglesia

Si es cierta históricamente esta afirmación: "En la historia de la Iglesia y en el campo de la ciencia cristiana han luchado constantemente, o poco menos, dos tendencias o maneras de ver las cosas, que llamaremos intelectualista o especulativa, la una; mística o afectiva, la otra" (162); por fuerza se ha de llegar a la conclusión que ni en una ni en otra, de las dos tendencias, se halla la verdadera concepción cristiana, sino en la acabada sintonía de las dos.

No pretendemos ni siquiera dar una síntesis histórica de ambas, pues a nada conduciría, sino a presentar un resumen más o menos bien hecho. Es otra nuestra mira: señalar como constante en los decursos de la Iglesia y de la Teología los dos modos de pensar, de vivir, que resultan antagónicos al dar a uno de ellos el predominio sobre el otro; para que reparando en ella sepamos sortear el peligro de error en que, ambas independientes, pueden zambullirnos y encontrar en su perfecto maridaje la verdad de la doctrina católica.

El error que hemos de superar es tan palmario que salta a la vista con reparar qué sucedería en admitir exclusivamente como criterio y, en consecuencia, como norma de conducta la razón fundada en la Escritura y en las resoluciones de la Iglesia, excluído el magisterio interno del Espíritu Santo en cada fiel y en toda la Iglesia y viceversa.

Para nosotros, que al través de este trabajo hemos admitido la existencia de un conocimiento por connaturalidad, de igual eficacia cuando menos y siempre complemento del conocimiento especulativo, que los dos se encuentran en la entraña misma de la Teología, que es decir la doctrina católica, que son como la doble vela que impulsa la evolución homogénea del dogma, nos es fácil vocear que ni somos intelectualistas ni místicos con exclusión, sino intelectualistas y místicos a la vez, o si se quiere un apelativo más corto, teólogos, dicho sin jactancia alguna, en el sentido pleno que esta palabra tiene en Santo Tomás.

Hemos dicho que la Teología en su naturaleza ni es especulativa ni práctica, sino que es divina y por esta formalidad es eminentemente es-

(162) Fr. Emilio Colunga, O. P., *Intelectualistas y místicos en la Teología española en el siglo XVI*, La Ciencia Tomista IX (1914), 209.

peculativa y práctica, porque lo divino contiene esas propiedades que suelen campear solitarias en unas doctrinas y en otras. Por eso, la ciencia sagrada es eso a la vez, pues el fraccionamiento anticientífico en múltiples teologías, que no tienen más de común que la materialidad de lo que tratan es aborto análogo al producido en el campo de la ciencia humana con la consideración del hombre como centro de la creación sin reducir a la Unidad, a Dios, las múltiples antinomias que muestra.

Nosotros hallamos en su cualidad de divina la verdad que es especulativa y afectiva, que es vida y doctrina juntamente, cuya separación conduciría a destruir prácticamente la armonía del complejo humano, que es inteligencia y voluntad.

2. Misticismo y su refutación

Con este nombre genérico se designa dos de las tres manifestaciones de la llamada "Teología Nueva". Dentro de ese mismo apelativo se apellida a la primera de ellas. "Tendencia mística" y a la segunda, "Tendencia místico-discursiva".

Consiste la "Tendencia mística" en esta concepción de la Teología:

Hay un hecho inicial en la vida cristiana: que la revelación consiste esencialmente en la comunicación de la realidad divina con una conjunta percepción obscura y sabrosa de esa misma realidad y secundariamente en la manifestación de las proposiciones. Es un conocimiento real, vital que indaga hasta llegar a la visión, hasta la evidencia objetiva (163).

La realidad divina comunicada de esta manera se haya injerta en el apetito innato de felicidad; sólo captada en la vida presente con un aparato intelectual de que depende la Teología, que se subordina, por lo tanto, a la posesión mística de la verdad revelada (164).

(163) "Le témoignage (de Dieu) n'est ici (dans la foi) que le véhicule d'une connaissance *réelle*, nous livrant, fût-ce dans le mystère, en objet de perception et d'amour, une réalité: la réalité divine... connaissance, en amorce d'ultérieure pénétration jusqu'à la vision, jusqu'à l'évidence objetive." M. D. Chenu, O. P., *Position de la Théologie:* Rev. Se. Phil. Théol., 24 (1935), pág. 233.

"C'est-à-dire non pas seulement à l'intérieur des lisières dogmatiques, et sur des propositions déterminées par un enseignement recu—*fides ex auditu*—mais à l'intérieur de la perception, obscure mais savoureuse, de les *res* qu'expriment ces propositions." (Pág. 235).

"La foi... est assentiment à des propositions" (pág. 234).

"D'une part l'acte de croyant se termine non à la proposition dogmatique, mais à la chose divine même qu'elle exprime humainement." (Pág. 235).

(164) "C'est dans l'appétit même de bonheur... que vient s'enraciner la grâce de la foi. C'est de là même que s'étend son dynamisme, dans l'impatience de la vision (página 234). Cette enquête toujours reprise du croyant insatisfait, se n'est pas un trait facultatif de la foi: c'est un elément intrinsèque... Dans cet appétit radical, que va naître la théologie" (pág. 235).

Ese andamiaje intelectual permanece extrínseco a la verdad revelada, aunque le sea indispensable; pero está íntimamente ligado a su posesión místico-vital; así es como se alcanza categoría de valor religioso. Es inadecuado y, por eso, sus fórmulas tienen un valor relativo; sobre todo cuando ese andamiaje especulativo es el aristotélico, usado en la Teología tradicional, por captar conceptos universales; mientras que la realidad divina comunicada, concreta e individual, forma en nosotros una historia santa (165).

La tendencia "místico-discursiva" afirma que el dato revelado encierra un doble elemento: una realidad, Dios, que se nos da por la gracia para hacernos participantes de su naturaleza y de su vida, y la adhesión del entendimiento a esa realidad (166). Este aspecto *conceptual* del dato revelado ha sido muy estudiado, mientras que el aspecto *real* muy poco; cuyo estudio es, sin embargo, capital para entender el problema teológico (167).

La fe no es un simple asentimiento a la testificación divina externa, es ante todo la asimilación de la Verdad Primera, adhesión a Dios en su misterio, en su ser y en su vida íntima (168). La aceptación del testimonio que da la Verdad de sí misma se hace por contacto directo entre ella y nosotros (169).

---

(165) "... l'énoncé conceptuel, vèhicule authentique de la perception de la foi est en même temps par sa forme le support requis pour l'élaboration technique d'une science... La formule dogmatique n'est pas qu'un énoncé juridique fixant l'obéissance de l'esprit; elle a une valeur religieuse incarnée en ses concepts, grâce à quoi l'ulterieur travail de l'esprit pourrá demeurer en communion avec le Dieu révélant" (página 238).

"C'est dons là quelque chose de préalable â la science et â la construction rationelle, quelque chose qui demeurera la source toujours fraiche d'une élaboration toujours inadéquate, en son rationalisme, aux initiales perceptions" (pág. 240).

"Mais... (ils) ont à capter une "histoire sainte", non ordre des essences" (pág. 247).

(166) "En gros et pour résumir, nous dissons que le donné révelé inclut un doble élément: 1) une realité donnée: Dieu qui se donne á nous dans et par la grâce, pour nous faire participer á sa nature et á sa vie, et en quelque manière nous identifier á lui; 2) une adhésion de l'intelligence á cette réalité donnée, en tant que celle-ci donne prise, comme vérité, au contact de la foi, á travers la formule de la révélation extérieur qui nous vient de Dieu avec le donné." L. CHARLIER, O. P., *Essai sur le ploblème Théologique*, Thuillies, 1938, pág. 68.

(167) "Peut-être cependant, dans la traduction concrète de ce donné révélé, a-t-on trop insisté sur le coté *conceptuel* de ce donné (donné révélé lumière et principes: lumière de foi et vérités révélés) et pas assez su le côté *réel:* le révélé est avant tout une réalité donnée. Or ce point nous semble capital pour l'intelligence du problème théologique" (pág 66).

(168) "Notre foi divine n'est pas simple adhésion à un quelconque témoignage divin extérieur, à une parole garantie par Dieu. L'analogie prise de la foi humaine est ici bien déficiente. La foi est assimilation à la Vérité première (veritas prima in dicendo). Adhérer à la vérité première en elle-même, c'est adhérer à Dieu dans mystère, c'est le rejoindre directement, c'est le saisir en son être et en sa vie intimes" (página 66).

(169) "... témoignage, transcendant que la Vérité donne sur elle-même par le contact direct qu'elle établit entre elle et nous. Qu'importe le mystère dont elle s'entoure au regard de l'intelligence, si la réalité, pour s'être mise d'abord en état de "donné", nous enveloppe de sa présense?" (pág. 67).

La evolución del dato revelado incluye estos tres elementos:

1. El punto de partida. Estado constitutivo del revelado. La realidad se da y se recibe a la vez el conocimiento oficial, dado con la revelación. El punto de partida condiciona todo el desarrollo orgánico siguiente:

2. En cuanto a la evolución misma. Es real y en la misma línea del constitutivo esencial del dato revelado. No es periférica, sino íntima, subjetiva y objetiva. Sigue al crecimiento de la Iglesia. En ella crece el misterio de Dios y crece la realidad divina, en *cuanto dada* y asimilada.

A esta evolución del dato revelado-realidad en la Iglesia sigue consiguientemente la evolución del *dato revelado-conocimiento.* Es el progreso de la fe viva; de indagación segura y profunda del dato por el contacto experimental que da a la Iglesia el *sensus Christi,* el *sensus Dei;* es la penetración más perfecta del dato, realizada cada día (169 bis).

3. La ley de la naturaleza preside el desarrollo del dato revelado y responde a la naturaleza del sujeto que progresa. Como este es misterioso (el misterio de Dios, de Cristo), la ley debe de ser misteriosa también. Por eso, solo una luz sobrenatural, en contacto inmediato con la realidad misteriosa que evoluciona es capaz de percibir el desemvolvimiento. No se puede tener aquí abajo conocimiento adecuado de la evolución. Ni siquiera pueden observar la razón y la historia ni estudiar ni examinar esta misteriosa evolución. Sólo en cuanto se ha realizado y se realiza en este mundo visible pueden ser empleadas en la evolución como instrumentos (170).

(169 bis) A. "L'idée du développement du donné révéle inclut les elements suivants:

1.° Un point de départ. C'est le stade constitutif du révélé. La réalité est donné; la connaissance officielle qu'en donne Dieu par la révelation est recue en même temps que la réalité. Ce point de départ conditionne tout le développement organique subséquent.

2.° Un réel développement qui doit se faire la ligne du constitutif essentiel du donné révélé. C'est une loi de nature qui doit assurer ce réel progrès; progrès qui se fait à l'abri de tout changement, mais au dedans des frontières mêmes de l'être et non pas en surface et à la périphérie seulement.

B. En concret, il y a grandissement de l'Eglise, et dans l'Eglise grandissement de tout le mystère de Dieu: toute la réalité divine grandit, *en tant que donnée,* en tant que assimilée..."

A ce développement du "donné révélé-réalité" dans l'Eglise, fait suite par voie de conséquence le développement du "donné révélé-connaissance". Il s'agit avant tout du progrès de la foi vivante, de ce discernement sûr le profond que donne le contact avec la réalité vécue, et qui assure à l'Eglise le *sensum Christi,* le *sensum Dei,* la pénetration toujours farfaite du donné révélé" (págs. 70-71).

(170) 3.° "La loi de nature du développement du donné révélé, et son engagement dans l'humain.

Il y a donc, dans l'Eglise, réel développement du donné révélé. Nous avons dit, en bref, en quoi il consiste. Nous avons dèjá laissé entendre qu'il est de même nature que l'être mystérieux qui se développe. Et en effet, un être ne peut vraiment se développer que selon une loi de nature. Sinon il se corrompt et change, ou encore, le développement que l'on constate ne l'affecte qu'accidentallement. Si donc cet être est

El mismo magisterio de la Iglesia no hace más que definir en términos precisos y rigurosos, aunque analógicos y con la impronta de la infalibilidad, el alcance exacto de esta creencia interior del dato revelado (171).

El más profundo contenido y la densidad más grande del revelado no están totalmente expresados en las fórmulas del magisterio y declaraciones, pues éstas al igual que las palabras y los conceptos humanos, aunque verdaderos y adaptados a la realidad, no podrán jamás agotar toda la plenitud de la realidad contenida en los misterios de la revelación. Por eso, las mismas definiciones de magisterio, enunciados analógicos, están sujetas a ulteriores precisiones; por eso el dato revelado en su evolución en la Iglesia sobrepasa su proposición oficial, provocando nuevos enriquecimientos; por eso, la Teología debe de ser Teología del dato revelado, enraizado en el corazón del misterio de la Iglesia, antes que ser Teología del magisterio (172).

La Teología no es la ciencia del dato revelado, sino del revelable. Pretende prolongar el revelado y explotar sus riquezas, echando mano de un factor extraño a la revelación: el elemento racional, según los escolásticos. Mas, ¿no es éste un peligro que jamás podrá sortear la Teología? Contra más se desenvuelve, más se expone a perder el contacto, en virtud de su misma naturaleza, con el revelado. A un sano realismo teológico sucede cierto verbalismo y conceptualismo intemperante, vacíos de toda realidad, fórmulas aplicadas sin discernimiento, teorías de escuela levantadas sobre frágiles bases, textos escriturarios, patrísticos y conciliares, fórmulas teológicas intrepretadas contra toda honestidad crítica en un lenguaje de escuela, etc. (173). Y sin embargo, la

---

un mystère, sa loi de nature, elle aussi mystèrieuse. Seule une lumière surnaturelle ayant prise immédiate sur la réalité peut déceler les effets de cette loi" (pág. 71).

"On ne peut donc penser obtenir ici-bas l'intelligence adéquate du développement, ni en mesurer les dimensions exactes, ni démontrer la logique divine de l'enchaînement de ses etapes" (pág. 72).

(171) "Le magistère ne fait que definir, en termes précis et rigoureux mais toujours analogiques et sous le sceau de l'infallibilité, la portée exacte de cette croissance intérieur du révélé" (pág. 71).

(172) "Cependant la plus haute teneur du révélé et sa plus forte densité ne sont pas nécessariament exprimées dans les formules et déclarations du magistère, lesquelles, comme du reste aucune parole et aucun concept humains—si authentiquement vrais et si heureusement adaptés qu'on les suppose—, n'épuiseront jamais toute la plénitude de réalité contenue dans les mystères de la révélation. C'est pourquoi les définitions du magistère elles-mêmes, parce qu'énoncés analogiques, son sujettes à de nouvelles précisions ultérieures. C'est pourquoi aussi, le donné révélé, en travail de grandissement dans l'Eglise, déborde sa proposition officielle, en attendant qu'il provoque de nouveaux enrichissements. Et c'est pourquoi enfin, la théologie doit être une théologie du donné révélé saisi au coeur du mystère de l'Eglise, avant même d'être une théologie du magistère" (págs. 76-77).

(173) "Que si elle prétend prolonguer le révélé, et en exploiter toutes les richesses c'est en recourant à un facteur étranger, à la révélation: l'élément rationel, les principes de raison."

Teología debe de ser, más que ninguna otra ciencia, viva y progresiva (174).

Según esta sentencia, Santo Tomás no admite el virtual revelado, ni las conclusiones teológicas en el sentido moderno de la palabra (175). Es debido todo ello a la interpretación de unos textos del Angélico, hecha por los PP. Schultes, Gardeil y Marín Sola (176).

Por último una de las principales funciones del teólogo es identificarse más y más con la Iglesia, pues en esa medida avanzará en el conocimiento de la fe. Vivir sobrenaturalmente en la Iglesia y con la Iglesia es una necesidad para el teólogo que quiere ser instrumento del progreso de la ciencia sagrada. En lugar de quedarse atrasado descubriendo, por ejemplo, tesis doctrinales en desarrollo con razones de conveniencia, fruto de su especulación humana personal, estará atento a las diversas manifestaciones, palpables en la vida actual de la Iglesia, realizadas por la acción del Espíritu Santo, que forma la vía más segura de la verdadera evolución (177).

Pasemos ahora a criticar estas dos tendencias de la "Teología Nueva".

Dando comienzo por la "tendencia mística" (cuyas relaciones con la "místico-discursiva" son palmarias), sea la primera conclusión:

La revelación sobrenatural consiste esencialmente en la manifestación divina de la verdad y en su proposición por la Iglesia.

"N'y a-t-il pas là un grave danger que la théologie n'évitara pas toujours? Plus elle se dévoppe, plus elle risque de perdre contact, en vertu même de sa loi de nature, avec le révélé et partant avec le réel qui lui donne sa raison d'être, et qu'elle a charge d'explorer" (págs. 31-32).

"A un sain réalisme théologique, on a vu souvent succéder trés vite une sorte de verbalisme et de conceptualisme intémperants presque vidés de toute réalité: formules philosophiques appliquées sans discernement au domaine révélé théories d'écoles échafaudées sur des bases fragiles, textes scripturaires, patristiques ou conciliaires et formules dogmatiques interpretées en dépit de toute règle d'honnête critique, transposition désinvolte, en langage d'école..." (pág. 32).

(174) "Plus qu'aucune autre science, elle doit être une science vive et progrésive" (página 12).

(175) "Il n'est trace en tout cela, on le voit, de révélé virtuel et de conclusions théologiques au sens moderne du mot" (pág. 132).

(176) Página 128, nota (181).

(177) "Dans la mesure où il s'identifiera mieux à l'Eglie, dans la même mesure aussi le théologien participera devantage à son discernement de la Foi: Vivre surnaturellement dans l'Eglise et avec totute l'Eglise, est une nécessité pour le théologien qui veut être instrument du progrès de la science sacrée et vrai serviteur de la vérité divine."

"Au lieu de s'attarder, par exemple, pour essayer d'étayer certaines thésés doctrinales en cours de progrès, à découvrir, par lui-même des "rationes convenientiae", fruits d'une speculation humaine personnelle il sera attentif aux manifestations diverses, palpables dans la vie actuelle de l'Eglise, de l'action de l'Esprit Saint, manifestations qui sillonnent la voie trés sûre du vrai développement" (pág. 158).

Este es el concepto que de la revelación tiene la Teología tradicional. Por traer un texto, baste este de Santo Tomás: "Formale autem objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrinae Ecclesiae" (178). La manifestación de la verdad primera en la Escritura está hecha en proposiciones, como todo lenguaje escrito. El único modo de conocer lo que una persona quiere revelarnos es su manifestación hecha por signos orales o escritos. No es otro el concepto de revelación que nos enseña el Concilio Vaticano, cuando dice: "Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt" (179).

Es verdad que la aceptación de la revelación no termina tanto en las fórmulas con que se expresa, cuanto en la misma realidad que se propone y manifiesta. "Fides importat assensum ad id quod creditur" (180); pero de ahí no se sigue que la aceptación intencional de esa verdad vaya siempre acompañada de su aceptación física, pues requiere un nuevo elemento, la gracia, no exijida necesariamente por la fe.

Por donde parece que los patrocinadores de esta sentencia sufren el espejismo de una revelación, que, por ser donación de verdad sobrenatural, ha de ser recibida con participación física y no sólo con sumisión intencional. En última instancia, parecen que no admiten el hecho de una fe informe, al poner la esencia de la revelación en la comunicación de la realidad divina y no más bien en su manifestación y proposición.

Si la revelación la hacemos consistir en la comunicación de la realidad divina con su conjunta percepción sabrosa y obscura, parece ser que el medio de conocimiento de la verdad sobrenatural no es la revelación, sino esa experiencia que, por tener carácter arracional, funda la vida cristiana en un subjetivismo arbitrario y no en la objetividad de la doctrina racional, por ser sobrenatural.

Mas no paran aquí las consecuencias. Si la revelación secundariamente consiste en la manifestación de las proposiciones, por lo menos las que no son dogmáticas están a merced de un relativismo, pues la verdad divina no es la que ellas expresan, sino la que nosotros captamos con esa percepción obscura y sabrosa, en que hacen consistir principalmente la revelación.

(178) *II-II*, 5, 3 c.
(179) Ss. 3, c. 2; Dezinger, 492.
(180) *II-II*, 1, 4 c.

La misma predicación pierde su valor apologético, pues de hecho tal tendencia hace los hombres incapaces de percibir las verdades reveladas hasta que no se haya verificado en ellos la comunicación de la verdad (181).

Se da la primacía al conocimiento por connaturalidad sobrenatural sobre el conocimiento especulativo sobrenatural, siendo aquél sólo posible cuando es fruto del don de sabiduría, y no cuando es producto de la fe informe, que basta para asentir a la verdad revelada. Además de que ese conocimiento por connaturalidad no parece que tenga los requisitos para serlo, por la razón capital de no estar comprobado por el conocimiento especulativo sobrenatural, pues éste sobreviene a esa posesión arracional.

Sea la segunda proposición:

La Teología se subordina al dato revelado independientemente de su posesión por nosotros.

Es lo que afirma el Doctor Común cuando dice: "Sacram doctrinam per revelationem haberi" (182).

Que la Teología debe de depender del dato extrínseco a nosotros, lo exije la objetividad de la ciencia, que la pone en las esencias de las cosas y no subordinadas a su posesión por nosotros; cuanto más que la revelación, fuente científica de la sagrada ciencia, es conocida en su perfección total por sólo la mente divina.

Al subordinar la Teología a la posesión mística de la verdad revelada se desvalora el conocimiento teológico, pues solamente se le concede un acercamiento imperfecto a la verdad divina (183).

Tercera proposición:

La filosofía tomista, en sus principios y principales asertos, está íntimamente ligada a la verdad divina; sus fórmulas gozan de un valor inmutable y es aptísima, en la ayuda humana de la revelación; por lo tanto, adquiere por sí misma, independientemente de la posesión místico-vital de la verdad revelada valor religioso para explicar y hacer vivir el dogma.

Las pruebas nos la da la Encíclica "Humani generis" en estas afirmaciones: "Mas la razón sólo podrá ejercer tal oficio de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente, es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana doctrina, que es ya como patrimonio heredado de las precedentes generaciones, y que además, goza de una auto-

---

(181) B. Xiberta, *Introductio in Sacram Theologiam*, Matriti, 1949, 117.
(182) I, 1, 1. c.
(183) Xiberta, o. c., 10.

ridad de orden superior, por cuanto el mismo Magisterio de la Iglesia ha comprobado en la balanza de la divina revelación sus principios y principales asertos."

"Con la experiencia de muchos siglos (la Iglesia) conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes, como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos de un sano progreso" (184).

b) Refutación de la tendencia "místico-discursiva".

Primera conclusión:

En el supuesto de que sea admisible ese doble elemento del dato revelado: una realidad dada por Dios y su aspecto conceptual, hay que salvar la total aceptación de la revelación por el que sólo tiene fe informe.

Segunda conclusión:

La fe no es un simple asentimiento, sino asimilación de la Verdad Primera; de suerte, que sea una adhesión a su vida íntima, hecha por contacto directo entre ella y nosotros; es una proposición admisible sólo cuando a la vez se posee la gracia santificante.

De otra manera no tiene razón de ser la fe informe, que es un don de Dios (185); y sólo la gracia con los dones nos dan la posesión mística de Dios por contacto directo (186).

La conclusión tercera puede formularse así:

Aunque es verdad que la evolución del dato revelado incluye estos tres elementos aceptables, también en la evolución por vía afectiva; sólo ésto es admisible cuando se afirme también el triple elemento racional, que presta la vía por raciocinio.

"Es inegable este aspecto *subjetivo,* tan esencial en el desarrollo de los dogmas... Cierto que una vida de fe intensa de las almas, que el Espíritu Santo, alma de su Iglesia y divino impulso de todas sus manistaciones sobrenaturales, son el *factor decisivo* en la sucesiva explicación y comprensión del *perfecto sentido de los dogmas...* Pero el punto falso está en negar que estas fases del progreso dogmático no pueden *traducirse objetivamente* por lazos de conceptos, no pueden conectarse por una

(184) AAS, XXXXII, 573.
(185) *II-II,* 4, 4 c.
(186) *II-II,* 45, 2 c.

trabazón lógica, de tal manera que cada nuevo avance en ese crecimiento de fe de la Iglesia, no esté contenido lógicamente en los anteriores... nos instala en un *relativismo* muy acentuado y nos dice que las diversas etapas de ese *desenvolvimiento real* están sólo sujetas a una lógica divina" que nosotros no percibimos, y sólo podemos comprobar sus diversas fases en la Historia por las distintas intervenciones del Magisterio eclesiástico. Que unas no necesitan ser justificadas por otras, ni por la tradición, ni ser deducidas de las anteriores, sino tienen su plena justificación en el Magisterio viviente de la Iglesia" (187).

No es cierto que las fórmulas empleadas por el Magisterio de la Iglesia no expresen todo el contenido del dato revelado por ser palabras y conceptos humanos y, en consecuencia, limitados en la manifestación y por estar ya totalmente desarrollado en la Iglesia. Las definiciones del Magisterio gozan de una expresión virtual contenida en la expresión formal de sus fórmulas; virtualidad que no tienen las formulaciones humanas. La evolución por vía afectiva no es formalmente del dato revelado, mientras no esté propuesto oficialmente por el Magisterio de la Iglesia (188).

De aquí que no sea verdad la afirmación de que la Teología ha de ser la Teología del dato revelado, antes que ser Teología del Magisterio; pues no es sólo la experiencia mística personal (si no entra a formar el *sensus fidelium)*, fuente de la Teología, sino el Magisterio de la Iglesia, que coaduna en sí todas las demás fuentes (189).

Conclusión cuarta:

La razón humana, lejos de ser un peligro del dato revelado, es su más poderoso auxiliar en su cualidad de instrumento de la revelación.

No hay que temer, pues, que contra más se desenvuelva la Teología, usando la razón, pierda contacto con el dato revelado; pues al entrar como premisa menor, presta a la ciencia sagrada su término medio: "El sujeto de la menor es el predicado mismo de la mayor, el predicado mismo de la verdad de fe, una de las dos ideas formalmente reveladas: que el término medio de la Teología es *formalmente revelado* e iluminado por la luz revelada; que es ¡fe! (190). En consecuencia, la evolución teológica es la misma evolución dogmática, con la única diferencia formal, no material, de que sus proposiciones no son formalmente,

(187) URDANOZ, O. P., *Boletín de Teología Dogmática*, Rev. Española de Teología I (1941). 613-614.
(188) MARÍN, o. c., 130.
(189) XIBERTA, o. c., 296.
(190) MARÍN, o. c., 103.

sí materialmente, de fe hasta ser sancionadas por el Magisterio eclesiástico. Consiguientemente la razón funda la *evolución homogénea del dato revelado.*

Conclusión quinta:

El Doctor Común admite el virtual revelado y las conclusiones teológicas en el más riguroso sentido de la palabra.

Como es algo tan manifiesto y, por otra parte, debido a la limitación que imponen unas cuartillas, no es posible hacer un estudio completo, que tampoco se nos exije, baste con que los patrocinadores de esta tendencia lean los siguientes artículos de Santo Tomás: "Utrum eadem sit fides modernorum et antiquorum" (191); "Utrum fides per succesionem temporum profecerit" (192) ; "Utrum articuli fidei creverint secundum seccesionem temporum" (193), con sus lugares paralelos.

Consulten con detención a los PP. Gardeil (194), Schultes (195) y Marín Sola (196), y será la mejor manera de desengañarse y no hacerlos autores del virtual revelado y de la conclusión teológica, sino más bien, preclaros suscitadores de una doctrina tradicional en la ciencia sagrada.

Conclusión sexta:

El teólogo debe atender tanto a la vía especulativa como a la vía afectiva.

Baste con recordar lo que hemos dicho al propósito, trayendo estas magistrales palabras del P. Marín Sola: "Por ambas vías corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe atender y ambas de apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de la historia de los dogmas; pero siempre y ante todo mirando, si no quiere extraviarse, al faro que ilumina una y otra vía, y que no es otro que la autoridad infalible de la Iglesia asistida por el Espíritu Santo, única *causa principal* del desarrollo dogmático, y de la cual la *ciencia* del sabio como la *piedad* del Santo no son sino *instrumentos*" (197). "Sí, la autoridad infalible de la Santa Madre Iglesia que, para que lo oigan una vez más los fautores de la tendencia "místico-discursiva" es "única causa principal del desarrollo dogmático",

---

(191) *III Sent.* dist., 25, q. 2, a. 2 c
(192) *II-II,* 1, 7 c.
(193) *De Verit.,* q. 14, a. 12.
(194) *Le donné révélé.* París.
(195) *Introductio in historiam dogmatum.* París.
(196) *Evolución homogénea del dogma católico,* Madrid-Valencia, 1923.
(197) O. c., 237-238.

y no esa experiencia por muy vital que sea, que sólo es instrumento como la conclusión teológica de virtualidad inclusiva. Sí, la autoridad de la Iglesia, ejercida con su Magisterio, que ellos ponen falsamente en un lugar accesorio respecto del desenvolvimiento del dato revelado.

Sin embargo, no seríamos justos si criticando desfavorablemente el misticismo, producto de la "Nueva Teología", no reconociéramos paladinamente el provecho que ha reportado a la Teología. Aunque no sea del todo exacto que haya sido poco estudiado el aspecto, que ellos llaman real del dato revelado (198), y que nosotros para evitar inexactitudes llamaríamos su conocimiento por connaturalidad, con todo a ello se debe un estudio más profundo, una aquilatación más acendrada y hasta un más fácil sorteamiento de peligros por las exageraciones que del valor del conocimiento por connaturalidad místico se han emitido.

3. La opinión tradicional

La exposición del misticismo, doble tendencia de la "Nueva Teología" nos manifiesta palmariamente una vez más, que en el estudio de la ciencia sagrada no se puede exaltar la categoría mística con un exclusivismo que deprima anticientíficamente el aspecto intelectual de sus problemas, de su misma naturaleza, sin llegar a lamentables extravíos. Entre éstos cuenta una pobrísima concepción de la Teología, en que se niega hasta la dignidad de ser rigurosa ciencia; así como la solución de modo tan unilateral del gravísimo problema de la evolución del dogma, dando una importancia tal a la vía afectiva, que no se salvan con todo su valor, ni el papel importantísimo de la razón, como instrumento, ni la prestancia capital del Magisterio de la Iglesia, causa formal de la evolución del dogma y fuente de la Teología.

La tradición teológica secular, a cuyo frente aparece la figura colosal del Doctor Común, admite el justiprecio totalmente aceptable del doble conocimiento del hombre, del teólogo: el especulativo y el afectivo, en armonía tan acorde, que forman la síntesis doctrinal y vital del catolicismo.

No se piensa de una manera y se vive de otra. La misma savia dogmática que alimenta la inteligencia corre por el corazón, no causando abscesos de intelectualismo ni de misticismos que rompe la unidad psíquico-sobrenatural del hombre, sino conspirando unitariamente a la formación cabal de la Teología y operando instrumentalmente la evolución homogénea dogmática.

---

(198) CHARLIER, o. c., 66.

La Teología tradicional, Teología de todos los tiempos, no es la Teología del dato revelado, enraizado en el corazón de la Iglesia, sino la Teología del dato revelado, que, alimentándose sí en el corazón mismo de ella, es expuesto formalmente por su Magisterio ordinario o extraordinario, ya que es el único capaz de convertir la verdadera conclusión teológica en formal revelado. No es un mero expositor del desarrollo dogmático, ya operado experimentalmente.

La Teología tradicional admite, pues, como categoría teológica un sano subjetivismo, avalado siempre por la objetividad sobrenatural más absoluta. Es del todo peligroso, como acabamos de ver, hacer una Teología basada principalmente en la categoría sujeto, relegando a la categoría objeto a segundo término. Sujeto y objeto en estrecha relación, o lo que es lo mismo entendimiento y voluntad, evolución dogmática por vía intelectual y por vía afectiva, Teología ascética y Teología mística, conocimiento especulativo y conocimiento por connaturalidad, pues todo ello da la unidad de vida santa y de ciencia sagrada.

FELIPE ALONSO BARCENA, S. J.
Profesor de Teología Fundamental en la Facultad Teológica, S. J. de Granada.

JUSTO TITULO DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA PARA SER TENIDO EN CUENTA REVERENTEMENTE AUN EN CUESTIONES FILOSOFICAS

"Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata."

(Enc. *Humani generis,* AAS, 42 (1950) 575.)

SUMARIO

I

PUNTO DE PARTIDA: UNA PAGINA GRAVE DE LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

A dos causas principales atribuye Pío XII en la Encíclica "Humani generis" los extravíos de la llamada *Teología Nueva.* Son estas un "reprensible deseo de novedad" que mueve a "propugnar nuevas opiniones", y un "imprudente celo de las almas", del cual nace un "impulso interno y un deseo ardiente de romper las barreras que separan entre sí a las personas buenas y honradas, abrazando una especie de *Irenismo* que pasa por alto las cuestiones que dividen a los hombres y se propone, no solamente unir las fuerzas para combatir al ateísmo acometedor, sino también conciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático" (1).

Aquel "reprensible deseo de novedad" ha producido "frutos venenosos en casi todos los tratados de Teología", según la expresión de Pío XII (2) y también, podemos añadir nosotros, en las partes más fundamentales de la Filosofía. Pues al campo filosófico pertenecen las verdades capitales que a continuación enumera la Encíclica como negadas o puestas en litigio. He aquí sus graves palabras:

"Se pone en duda si la razón humana puede, por sus propias fuerzas, demostrar la existencia de un Dios personal con argumentos deducidos de las cosas creadas; se niega que el mundo haya tenido principio y se afirma que la creación del mundo es necesaria, pues procede de la necesaria liberalidad del amor divino; se niega asimismo a Dios la presciencia eterna e infalible de las acciones libres de los hombres" (3).

(1) AAS, 42 (1950) 564.
(2) Ibíd., p. 570.
(3) Ibíd., p. 570.

Estas dudas y estas negaciones, que conmueven hasta los fundamentos más básicos de la fe y de la Teología, radican en la Filosofía y tienen su origen en el desprecio con que los innovadores miran aquellas enseñanzas filosóficas "que la Iglesia ha reconocido y aceptado" (4). Y las desprecian porque, a su entender, encierran estos graves defectos que la Encíclica enumera tomándolos, sin duda, de los escritos de los teólogos amantes de novedades.

La desprecian, en primer lugar, porque la consideran "anticuada en su forma y racionalista en su modo de conducir el pensamiento". La desprecian porque la Filosofía cristiana tiene la prentensión de "poseer una metafísica absolutamente verdadera, que juzgan inepta para expresar, sobre todo, las realidades transcendentes", las cuales, a su juicio, "de ninguna manera pueden darse a entender mejor que con doctrinas diferentes *doctrinis disparatis* que mutuamente se completan, aunque entre sí sean contrarias. La desprecian por el modo claro y nítido con que plantea y resuelve los problemas, por la precisión con que declara las nociones, por la claridad de las distinciones. "Cosas todas que pueden servir de preparación para la teología escolástica en una mentalidad medieval, pero que no dan la forma de filosofar que reclama la cultura moderna y las necesidades de nuestros tiempos" (5). La desprecian porque esa "filosofía perenne no es otra cosa que la filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mentalidad de los hombres de hoy está fija en la "existencia" singular de los individuos y en el correr continuo de la vida". Al mismo tiempo que desdeñan la filosofía preferida por la Iglesia, ensalzan otras filosofías "antiguas y modernas, cultivadas en los pueblos orientales y occidentales, dejando caer en los ánimos la insinuación de que cualquier filosofía y manera de opinar, añadiendo, si se considera preciso, algunas correcciones o ideas complementarias, puede conciliarse con el dogma católico". Afirmación esta última, dice Pío XII "de cuya falsedad no puede dudar ningún católico, principalmente si las invenciones de que se trata son el *inmanentismo* o el *idealismo* o el *materialismo,* tanto histórico como dialéctico, o el mismo *existencialismo,* ora profese el ateísmo ora niegue el valor del raciocinio metafísico" (6).

El último motivo, alegado en la Encíclica, en que fundan el desdén por nuestra filosofía perenne es, dicen, su carácter exclusivamente intelectual. La filosofía perenne, así lo entienden ellos, "mira exclusivamente a la inteligencia en el proceso del conocimiento, olvidando el papel

---

(4) AAS, p. 573.
(5) Ibíd., p. 573.
(6) Ibíd., p. 574.

que corresponde a la voluntad y al corazón". Acusación, añade el Papa, que "está en contradicción con el sentir de toda la filosofía cristiana, la cual jamás negó ni echó en olvido la eficacia de las disposiciones volitivas y afectivas para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales" (7).

* * *

Ante esta serie de desprecios e injustas acusaciones adopta Pío XII una actitud franca, firme y serena para vindicar y proclamar los valores y los derechos de la filosofía admitida tradicionalmente en la Iglesia.

Puede la razón con esa filosofía "demostrar con certeza la existencia de un Dios personal; puede comprobar victoriosamente los fundamentos de la misma fe cristiana, valiéndose de sus divinos caracteres; puede expresar debidamente la ley impresa por el Creador en el corazón de los hombres; puede, finalmente, alcanzar algún conocimiento, muy fructuoso por cierto, de los misterios revelados" (8).

No se contenta la Encíclica con vindicar y proclamar este poder de la razón humana; vindica y proclama también el valor y la eficacia de los procedimientos que sigue la Iglesia para educarla y formarla a fin de que pueda desempeñar con seguridad su oficio. Sostiene con firmeza Pío XII que la inteligencia necesita ser "cultivada y nutrida con aquella sana filosofía que es ya patrimonio transmitido por las precedentes generaciones cristianas y elevado a un grado superior de autoridad, toda vez que el Magisterio mismo de la Iglesia ha sometido a los criterios de la revelación divina los principios y asertos principales que grandes ingenios habían poco a poco descubierto".

Magníficas excelencias de esta filosofía que "la Iglesia reconoce y acepta y que sostiene el verdadero valor del conocimiento humano, los incontrovertibles principios metafísicos de razón suficiente, de causalidad y finalidad y la capacidad para llegar a la posesión de la verdad cierta e inmutable" (9).

Si los extravíos filosóficos son fuente de tan graves daños y existe una filosofía que encierra en sí virtud para evitarlos, es natural, más aún, es deber ineludible que la Iglesia la abrace y, en alguna manera, la imponga. Nada más eficaz que las precedentes consideraciones para justificar el canon 1.366 del Derecho Canónico, en el cual se manda, dice Pío XII, que "los futuros sacerdotes sean instruídos en los estudios

(7) AAS, p. 574.
(8) Ibíd., 571. Cfr. D. 1796.
(9) Ibíd., p. 571-72.

filosóficos *según el método, la doctrina y los principios de Santo Tomás*" (10).

Termina la Encíclica sus graves consideraciones sobre la Filosofía con unas palabras de poder sentencioso que casi encierran una definición *ex Cathedra.* Repitámoslas como conclusión de este primer capítulo de nuestro estudio: "No tendríamos que lamentar semejantes desviaciones de la verdad si, aun en el terreno de la Filosofía, oyesen todos con la debida reverencia la voz del Magisterio de la Iglesia, al cual corresponde, por divina institución, no sólo custodiar e interpretar el depósito de la divina revelación sino también velar sobre las ciencias filosóficas para que los dogmas católicos no sufran la perniciosa influencia de opiniones equivocadas. *Cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata*" (11).

II

FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL DERECHO DE LA IGLESIA

Antes de exponer los fundamentos teológicos en que se apoya la autoridad del Magisterio eclesiástico para intervenir en las cuestiones filosóficas, es preciso determinar de qué cuestiones filosóficas se trata. Esa determinación afortunadamente es fácil. Nos la da hecha la Encíclica "Humani generis" con frases ya clásicas y familiares a los teólogos.

En la Filosofía aceptada por la Iglesia se exponen, dice Pío XII, "muchas cosas que ni directa ni indirectamente se refieren a la fe o a las costumbres" y que, por lo mismo, la Iglesia deja a la libre discusión de los hombres competentes en estas materias, "*liberae peritorum disputationi permittit*" (12). El Magisterio instituído por Cristo en la Iglesia tiene su campo propio de acción en las regiones superiores del orden sobrenatural creado por la revelación y no desciende de él sino cuando lo reclaman los intereses soberanos de la fe y de la vida cristiana. En todas aquellas zonas, de extensión y variedad amplísima, que

(10) AAS, 573.
(11) Ibid., p. 57:. El subrayado es nuestro.
(12) Ibid., p. 572.

atraen la atención de la inteligencia humana y pertenecen a la Filosofía, pero que no se rozan con los intereses confiados a su vigilancia y cuidado, el Magisterio se retira a contemplar complacido los esfuerzos con que la razón aspira a la conquista de la verdad. ¿Cuál es la naturaleza del movimiento, del espacio, del tiempo? ¿Cuál es la constitución de la materia y en qué consiste su desintegración? ¿Cuál es la esencia de la vida en las plantas y en los brutos? ¿Cómo se determina y define el objeto de las ciencias matemáticas y físicas? Estos y otros incontables problemas, graves y difíciles, que el hombre de estudio encuentra con tanta frecuencia en su camino planteados, despiertan su curiosidad, estimulan su entusiasmo, encienden sus ansias de resolverlos y mantienen en tensión su espíritu que, cuanto más avanza en el trabajo, con más fuerza se siente atraído hacia la meta de sus aspiraciones. ¡Nobles y magníficas aspiraciones! ¡Noble y fecundo trabajo! Aunque en más de una ocasión vengan la desilusión y el desengaño a recordarle la calificación que da el Eclesiastés al esfuerzo de los sabios: *Ego Eclesiastes, fui rex Israel in Jerusalem; et proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus quae fiunt sub sole. Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum ut occupentur in ea.* (Eccle. 1, 13). Es una dura labor dada por Dios a los hombres para que en ella se ocupen. Pero la Iglesia no cortará sus entusiasmos ni pondrá obstáculos al libre vuelo de la inteligencia mientras no se crucen en el camino los intereses de la fe y de las costumbres ni amenace peligro alguno a los dogmas católicos.

Al terminar *el capítulo en que la Encíclica* "Humani generis" trata de la Filosofía, expone otra vez en forma negativa el fundamento que autoriza a la Iglesia para intervenir en las cuestiones filosóficas: *ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata* (13). Es corriente en teología esta forma negativa de declarar y defender los derechos y facultades del Magisterio eclesiástico. Diríase que los teólogos, y el mismo Magisterio auténtico, sienten cierta preferencia por esta manera de expresar su pensamiento. Parece, en ocasiones, más clara, más tajante y, bajo algún aspecto, más comprensiva también. La Iglesia *no* interviene en los problemas que *ni* directa *ni* indirectamente se relacionan con la fe y con las costumbres. La Iglesia tiene derecho a vigilar e intervenir en las ciencias filosóficas para que los dogmas católicos *no* sufran la perniciosa influencia de opiniones equivocadas...

Exponiendo esta misma verdad en forma positiva, podríamos decir que los derechos del Magisterio se extienden a todo el campo dentro

(13) AAS, p. 575.

del cual se desenvuelve lo que se ha llamado *Filosofía Cristiana*. ¡Filosofía Cristiana! ¿Cuál es el contenido de estas palabras? Es más ordinario en los autores escribirlas que declararlas. Con demasiada frecuencia suenan como términos un tanto vagos, de significación no bien determinada. Y, a la verdad, no es fácil del todo determinarla plenamente ni podemos proponernos ahora esa tarea (14). Exigiría el planteamiento y solución de algunos problemas que los límites de este trabajo no admiten. Tampoco son necesarios para nuestro intento. Bastará indicar los puntos que ciertamente están incluídos en la llamada Filosofía Cristiana y que, si no abarcan todo lo que ella contiene, forman, al menos, su núcleo central y concretan con positivas afirmaciones las verdades o series de verdades, rigurosamente filosóficas, a que se extiende la autoridad del Magisterio de la Iglesia. Podemos reducirlas a tres categorías:

A la primera categoría pertenecen ciertas verdades básicas que caen dentro del dominio natural de la razón, pero que juntamente están incluídas en el depósito de la fe y han sido objeto de una revelación formal. Tales son, la existencia de un Dios personal y muchos de sus atributos; la creación del mundo y la Providencia que le gobierna; la espiritualidad e inmortalidad del alma humana... Pueden estas realidades ser consideradas bajo tres aspectos diferentes: miradas en su ser natural caen bajo el dominio de la razón; si las consideramos como reveladas son del dominio exclusivo del Magisterio de la Iglesia y forman parte de su objeto primario (15). En cuanto son verdades naturales conocidas que se relacionan con la revelación, pertenecen también *indirectamente* al Magisterio de la Iglesia y entran en su objeto secundario (16).

Se incluyen en la segunda categoría aquellas doctrinas que se presuponen necesariamente para la existencia y la debida inteligencia de la revelación. Tales son la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, los principios de razón suficiente, causalidad y finalidad con todas aquellas verdades primeras que son fundamento de la ciencia y de la moralidad racional y verdaderamente humana. Estas doctrinas, estén o no estén contenidas en el depósito de la revelación, son necesarias para la seguridad de la fe y caen, por lo mismo, bajo la vigilancia y autoridad del Magisterio que, sin ellas, no podría sostener la revelación cuya custodia le ha sido confiada (17).

Podemos distinguir dentro de la Filosofía Cristiana un tercer grupo o categoría de verdades que, en su esencia, pertenecen al campo de la

(14) H. DIECKMANN, *De Ecclesia Christi*, n. 826.
(15) PH. ALONSO BÁRCENA, *De Ecclesiae Magisterio*, págs. 90-99.
(16) PH. ALONSO BÁRCENA, o. c. págs. 104-109.
(17) I. FRANZELIN, *De Trad.* thes, 12, Schol 1, principium III, edit. 4.ª (1896), págs. 113 ss.

razón natural, pero que, al mismo tiempo, son fruto de la revelación sobrenatural de la cual se deducen como conclusiones necesarias. Y, a veces, nuestro conocimiento de ellas de tal manera depende de la fe que, sin ésta, el ingenio humano ni las hubiera conocido ni las hubiera siquiera sospechado. ¿Cuándo hubieran los filósofos formado los conceptos de naturaleza y de persona como de cosas distintas entre sí, si no se las hubieran enseñado los misterios de la Trinidad y de la Encarnación? (18). ¿Cuándo hubiera averiguado la distinción real y la separabilidad entre la sustancia y sus accidentes si la revelación no le hubiera dado a conocer las maravillas de la Eucaristía? Pueden estas realidades ser consideradas como objetos de conocimiento natural, aunque para llegar a él haya sido el camino abierto por la revelación que ha puesto ante la inteligencia humana nuevos y más amplios horizontes. Dentro de esos horizontes se encuentra como en terreno propio el Magisterio de la Iglesia y en ellos halla también campo para su actividad natural el ingenio anheloso de conocimientos filosóficos (19).

* * *

Las razones que demuestran los derechos del Magisterio de la Iglesia para intervenir, con plena autoridad, en estas cuestiones filosóficas y en la solución de los problemas que ellas suscitan, son claras en Teología. Aun resuenan en nuestros oídos las palabras con que Pío XII proclama ese derecho en un documento esencialmente doctrinal como es la Encíclica "Humani generis. "*Al Magisterio de la Iglesia corresponde por divina institución... vigilar sobre las doctrinas filosóficas para que los dogmas católicos no sufran detrimento por opiniones extraviadas*" (20).

El concilio Vaticano trató ampliamente de las relaciones que deben existir entre la razón y la fe en el capítulo de la primera Constitución Dogmática. Todo ese capítulo es una solemne y múltiple afirmación de los derechos que el Magisterio de la Iglesia tiene en las cuestiones filosóficas. Los afirma y los proclama implícitamente cuando define la existencia de misterios que la razón y la Filosofía no alcanzan (D. 1796, 1816); cuando describe la armonía que, según el plan divino, debe reinar entre las legítimas conquistas de la razón y las enseñanzas de la fe, por ser una y otra luminares desiguales procedentes de la fuente soberana de toda luz que es la divina Sabiduría (D. 1797, 1799); cuando

(18) I. I. Urraburu, *Institutiones Philosophicae*, vol. II, *Ontología*, págs. 833-844.
(19) H. Dieckmann, *De Revelatione Christiana*, nn. 278 ss.
(20) AAS, 42 (1950) 575. El subrayado es nuestro.

señala a la razón y a la Filosofía sus límites de los cuales no pueden salir (D. 1799) ; cuando prohibe a todos los fieles cristianos que admitan y defiendan como legítimas conclusiones científicas las opiniones contrarias a la fe, y les manda considerarlas como errores que se presentan con falsas apariencias de verdad (D. 1799). Esta manera de hablar implica, más aún, es formalmente intervenida autoritativa y doctrinalmente en cuestiones filosóficas y envuelve, por lo mismo, una afirmación implícita del derecho con que el Magisterio de la Iglesia se considera investido.

Pero no son sólo afirmaciones implícitas lo que nos da el Concilio Vaticano. Explícita y directamente proclama ese derecho, como recibido de Dios, cuando escribe: *Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam* (D. 1798).

Es verdad que la forma de expresar este derecho es, en cierta manera negativa, puesto que, copiando las palabras de San Pablo a Timoteo (1, Tim. 6, 20), lo aplica directamente a la *proscripción de la falsa ciencia* para evitar los extravíos que puede producir; pero es claro, y el pensamiento central lo exige, que la proscripción de la falsa ciencia lleva consigo la afirmación de la doctrina opuesta, y es claro también que para librar eficazmente a los fieles del extravío que se quiere evitar, es menester poder mostrarles con certeza el camino seguro de la verdad. ¿De qué serviría a los fieles oír de labios del Magisterio la admonición de que se guarden del sendero equivocado que la falsa ciencia abre ante ellos, si el mismo Magisterio no pudiera señalarles el camino que les lleve al conocimiento de la verdad y a la consecución del fin pretendido?

Hace notar acertadamente Vacant (21) que el derecho de proscribir la ciencia contraria a la fe no es puramente jurisdiccional o legislativo, es doctrinal también. No lo ejerce la Iglesia solamente prohibiendo con preceptos de carácter disciplinar que se enseñe tal o cual sistema o que se lea u oiga a los maestros que la exponen; se ejerce a la vez un magisterio doctrinal, propiamente dicho, en el cual la Iglesia declara lo que es erróneo en esas materias. Y cuando este magisterio reúne las condiciones requeridas es infalible.

Es claro, por otra parte, que la Iglesia ha de juzgar las afirmaciones científicas con los criterios de la revelación y, por consiguiente, no intervendrá sino en las cuestiones relacionadas con la religión de Cristo,

---

(21) A. Vacant, *Etudes Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, vol. II, págs. 242.

porque es la doctrina de Cristo la que constituye el objeto primario de su Magisterio y el motivo por el cual se le concede la autoridad doctrinal infalible.

* * *

La razón teológica en que se funda ese derecho y esa autoridad del Magisterio de la Iglesia la indica con claridad el mismo Concilio Vaticano (D. 1798). Radica en la entraña misma de la institución de Cristo. Ha recibido la Iglesia el cargo de enseñar y, para poderlo cumplir, tiene también el mandato de custodiar el depósito de la fe; y de ambos nace el derecho y el deber de proscribir y condenar lo que contradiga a la doctrina que ha de enseñar y al depósito sagrado que ha de custodiar. Es evidente la relación estrecha que une este derecho a condenar el error con el encargo de enseñar la verdad y el mandamiento de conservarla inmaculada. ¿Cómo podría proponer y conservar la verdad revelada pura, si, al mismo tiempo, no tuviera derecho y autoridad para denunciar y proscribir las opiniones que le sean contrarias? No pudo, pues, el divino Fundador dar al Magisterio de la Iglesia autoridad para proponer, declarar y custodiar las doctrinas reveladas sin concederle juntamente facultad para reconocer y condenar los errores contrarios a ellas y para intervenir con autoridad en aquellas cuestiones filosóficas que con la revelación se relacionen.

* * *

Prueba y demostración cierta de esta verdad es el proceder seguido por el Magisterio en las múltiples vicisitudes que la historia del mismo Magisterio nos describe. Como hemos de ver enseguida, la Iglesia ha actuado a través de los largos siglos de su historia aclarando, aprobando, condenando y zanjando con decisiva autoridad discusiones y pleitos en que se ventilaban problemas filosóficos que afectaban los dogmas católicos y los intereses de la vida cristiana. Esta actuación ha sido tan clara que han podido reconocerla hasta los más indiferentes en estas materias; y su influjo tan eficaz que ha bastado para poner término a largas y muy reñidas controversias. La última prueba nos la da la Encíclica "Humani generis" en torno a la cual giran los estudios todos de la XI Semana Española de Teología.

¿Qué nos prueban estas intervenciones del Magisterio con sus magníficos resultados? Prueban, sin duda, el poder y la eficacia encerrada en las palabras de la Iglesia; prueban la vigilancia y el celo que pone en

cumplir el mandato recibido de Jesucristo; prueban la convicción que el Magisterio auténtico tiene de su obligación de intervenir en los asuntos filosóficos relacionados con la fe y prueban también el derecho que le asiste para intervenir y zanjar las cuestiones con plena y divina autoridad. Así lo cree, sin duda, el Magisterio y esa persuasión es argumento cierto de verdad. La demostración es clara:

Jesucristo que dió a la Iglesia autoridad para enseñar la verdad revelada, debió dársela también para condenar los errores a ella contrarios y para definir y determinar las verdades que a ella directa o indirectamente se refieran. Sería inútil y expuesta a mil dudas e inquietudes esta facultad de la Iglesia, si no entrase en el derecho de la misma Iglesia la autoridad para determinar cuáles son las doctrinas que puede y debe proponer, aclarar, defender o proscribir y condenar para conservar íntegro el depósito de la fe. Por consiguiente, el ejercicio mismo del Magisterio auténtico es una demostración de su autoridad y de la amplitud a que se extienden sus derechos de enseñar. Si le vemos, pues, intervenir con autoridad en cuestiones filosóficas, podemos y debemos suponer que tiene para ello derechos y atribuciones del mismo Jesucristo (22).

III

DUALIDAD Y UNIDAD

Para comprender mejor los diversos modos que tiene el Magisterio de la Iglesia de ejercitar su derecho a intervenir en las cuestiones filosóficas, juzgo oportuno llamar la atención sobre las realidades, parte objetivas y parte subjetivas, que son datos necesarios para conocer el problema que traemos entre manos y para entender de raíz su solución. No son ideas originales, pero son principios fundamentales sin los cuales no podremos recorrer con acierto y seguridad nuestro camino. Es guía perfecto en este punto el Concilio Vaticano al exponer las relaciones entre la razón y la fe (1795-1800).

En el aspecto intelectual no tiene el hombre sino una facultad cognoscitiva. Ante ella se abren dos órdenes de conocimientos: el orden natural y el orden sobrenatural. El primero comprende todos aquellos objetos que ilumina la luz de la razón y pueden ser conocidos sin ne-

(22) H. DIECKMANN, *De Ecclesia Christi*, nn. 711, 827; PH. ALONSO BÁRCENA, *De Eccl. Magisterio*, págs. 104-110.

cesidad de recurrir a una ayuda superior. Por encima de este orden natural existe otro más sublime, inaccesible a las solas fuerzas de la inteligencia, pero que se presenta iluminado por la luz más potente de la divina revelación, la cual disipa las tinieblas antes impenetrables, abre horizontes a la humana razón insospechados y ofrece objetos de conocimiento cuya realidad y cuya excelencia sobrepasan todo el alcance natural de nuestro poder cognoscitivo. Son, pues, dos mundos poblados de seres diferentes, el uno accesible y el otro inaccesible a la razón humana (23).

Hay también dos focos que los iluminan: el foco de la razón, ayudada de los sentimientos, que ilumina el mundo natural, y el foco de la divina revelación que ilumina ese otro mundo superior que llamamos y es sobrenatural. En el mundo natural penetramos por los actos naturales de conocimiento, con los cuales la razón, guiada por su propia luz, llega hasta las cosas y, en alguna manera, se las apropia. Al mundo superior nos levantamos por los actos de fe, que corresponden a la luz de la revelación, nos certifican de la verdad de cuanto ella nos manifiesta y nos dan un poder de penetración que sin ella no poseemos (24).

Esos focos de la razón y de la revelación alumbra cada uno su mundo propio; pero con una diferencia que debemos hacer notar. La razón, como foco de luz más débil y de orden inferior, no trasciende a la altura, se limita a su campo propio, nos manifiesta solamente aquellos objetos que están a su alcance y nada nos dice de ese otro mundo superior que es el mundo donde existen las realidades escondidas al hombre y sólo manifiestas a la divina Sabiduría. Pero la revelación, que es foco más potente, alimentado con la luz de la inteligencia infinita, ilumina su mundo sobrenatural y, además, puede enviar sus rayos al campo propio de la razón. Por eso pueden estar y están de hecho revelados, no sólo los misterios que la razón no alcanza, sino también muchas verdades de orden religioso, moral, histórico, geográfico... que la razón, por sí misma, puede conocer. Hay, pues, unos objetos que sólo son conocidos por la luz de la razón; hay otros, más sublimes, manifestados únicamente por la revelación y conocidos solamente por la fe. Y existen otros muchos, sobre los cuales cae la luz natural de la razón y la sobrenatural de la revelación y recaban de la inteligencia un acto natural de conocimiento, fundado en motivos intrínsecos y otro acto sobrenatural de fe, fundado en el motivo extrínseco de la autoridad divina (D. 1795).

* * *

(23) Dieckmann, *De Rev. Christ.*, nn. 317-320.
(24) Franzelin, *De Trad.* (1896), págs. 539 ss.

Sobre esa dualidad de mundos, natural y sobrenatural, sobre esa dualidad de focos que los iluminan y sobre esa dualidad de conocimientos, correspondientes a los objetos conocidos y a la luz que los producen, campean dos principios y dos fuentes de unidad, que hemos de tener muy presentes si queremos comprender las relaciones que median entre la razón y la fe, entre la Teología y la Filosofía.

La primera fuente de unidad la hizo resaltar con insistencia el Concilio Vaticano que saca de ella graves consecuencias. La razón y la revelación proceden de un mismo principio que es Dios. Dios Creador es el que comunicó al espíritu humano la luz de la razón, y Dios revelador es el que manifiesta los misterios e infunde la fe en las almas (1797).

Grande y fundamental principio que desconocen u olvidan los que quieren ver conflictos entre las verdades que descubre la inteligencia y las que abrazamos con la fe. La fe está sobre la razón, pero no contradice a la razón: sería Dios negándose a sí mismo. Muy al revés. La fe confirma a la razón en la verdad descubierta; la fortalece para que continúe su trabajo; la guía para que no pierda el camino y, abrazándola amorosamente, la levanta sobre sí misma y la enriquece con nuevos tesoros de conocimientos y de verdades. La falsa apariencia de contradicción que, en algún momento, puede presentarse, nace, dice el Concilio Vaticano, de que los dogmas de la fe no se han entendido o explicado según el sentir de la revelación y de la Iglesia, o de que se aceptan como afirmaciones de la razón las que no pasan de ser invenciones más o menos opinables *(opinionum commenta)* (25).

La otra fuente o principio de unidad está en el mismo sujeto que conoce y cree y en la facultad con que pone esos actos. Lo que varía es la luz con que se conoce y la luz con que se cree. Para el acto de conocimiento natural la inteligencia es guiada por la luz que en sí misma tiene; para creer la guía la luz superior de la revelación. Esta diversidad de luz es la que da a los actos de conocer y de creer una diferencia específica. En el conocimiento natural la inteligencia afirma lo que ve, cuando ve y porque ve; en la fe sobrenatural afirma lo que Dios revela, cuando sabe que ha revelado y porque ha revelado (26).

Esta unidad de principio subjetivo es claro que reclama una armonía entre los actos con que admitimos lo que nos manifiesta la razón y los actos de fe con que afirmamos lo que nos propone la revelación. Si la

(25) Pío IX, *Encic. "Qui Pluribus"*, de 9 de nov. de 1846 (D. 1634-1639). Cfr. B. BERAZA, *De Virtutibus Infusis*, n. 928.

(26) Es sabido que los teólogos hallan entre el acto natural de conocer y el acto sobrenatural de creer otras diferencias capitales, pero de ellas no hablamos aquí. Ahora nos limitamos a señalar la diferencia nacida del principio iluminador que pone la verdad ante la inteligencia.

razón y la revelación son fuentes de luz que nos muestran la verdad, indudablemente llegaremos a ella por los caminos que una y otra luz señalan, con tal que al recorrerlos, demos cuidadosamente los pasos que ellos exigen y con el orden que la obtención de la verdad requiere. Y como una verdad no puede ser contraria a otra verdad, el resultado final será de paz y armonía interior de los espíritus, de la cual será reflejo y fruto la paz y armonía exterior de la vida social.

* * *

A pesar de esos dos grandes principios de unidad y armonía entre la fe y la razón, cabe la disensión y la guerra dentro de las almas y cabe también, y mucho más extensa y profunda, dentro de la sociedad. Puede la razón, trabajando naturalmente, torcer el camino y tomar como juicios verdaderos los que son simples opiniones o errores y extravíos nacidos de la ligereza, de la precipitación o del desorden pasional (1798). Puede también la inteligencia, cuando quiere creer, juzgar que sigue la luz de la revelación sobrenatural y ser engañada y padecer extravíos más graves que los anteriores, atribuyendo a la revelación lo que realmente no ha sido revelado o interpretándola equivocadamente contra la mente y la intención divina (D. 1798). El resultado, en uno y otro caso, es la discordia, es el desorden interior producido en las almas por el error, y puede ser en el exterior, el cisma y la herejía con todo su séquito de desventuras y ruinas espirituales y sociales.

Para prevenir estos peligros y evitar estos daños, Jesucristo ha puesto en la Iglesia otro tercer principio de unidad, dotado de todos los recursos necesarios a fin de que pueda conservarla y, en caso necesario, restablecerla e imponerla (27). Este principio es el Magisterio auténtico, el cual ha de cumplir el doble oficio que le señala el Concilio Vaticano al terminar el capítulo en que trata de las relaciones entre la razón y la fe. La doctrina revelada por Dios y recibida por la fe no es un sistema filosófico entregado al ingenio humano para que le complete y perfeccione, sino que es a manera de un tesoro divino entregado a la esposa de Jesucristo para que lo guarde con fidelidad y lo declare de una manera infalible. El encargado en la Iglesia de custodiar y exponer las riquezas de este tesoro es el Magisterio auténtico que para ello cuenta con asistencia especial del espíritu divino y con el don de la infalibilidad. Esa es la verdadera garantía de unidad doctrinal que existe en la Iglesia. Unidad en la confesión de las verdades reveladas y unidad también en las doctrinas filosóficas que con la revelación se rela-

(27) T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, (1946), págs. 384-385.

cionan directa o indirectamente. Las verdades reveladas constituyen el objeto primario y principal que ha de custodiar, declarar y defender el Magisterio. Las doctrinas filosóficas, relacionadas con la revelación, forman parte del objeto secundario, porque no pertenecen al Magisterio por sí mismas, sino por los vínculos que las unen con la revelación (D. 1800).

IV

COMO INTERVIENE EL MAGISTERIO EN LAS CUESTIONES FILOSOFICAS

Tiene el Magisterio de la Iglesia el derecho y tiene también el deber de intervenir en los problemas filosóficos siempre que lo exijan los intereses de la fe. Lo afirma explícitamente el Concilio Vaticano y lo reclaman la índole misma de la revelación y los fines que Jesucristo se propuso al instituir el Magisterio en su Iglesia.

Y ¿en qué ha de consistir esa intervención? Nos lo dicen los órganos más autorizados del mismo Magisterio auténtico el cual se señala a sí mismo varios oficios para que su intervención sea verdaderamente eficaz.

El primer oficio es *vigilar,* según la expresión de Pío XII en la Encíclica "Humani generis" (28). No puede el Magisterio inhibirse. Debe estar atento y seguir de cerca el movimiento de las ideas filosóficas. Ha de procurar conocer las tendencias que con tanta frecuencia se renuevan; ha de examinar los problemas que se plantean y las soluciones que se proponen y las orientaciones que, día tras día, toman los pensadores en el campo de la Filosofía (29). Mientras esta se mantenga en un terreno extraño a la fe, el Magisterio se contenta con vigilar y deja a los fieles que actúen libremente, que la Filosofía siga sus principios, que aplique sus criterios, que se atenga a los métodos que más le cuadren y deduzca las conclusiones que juzgue más razonables. El Concilio Vaticano le reconoce expresamente estos derechos de libertad e independencia científica y los reconoce también la Encíclica "Humani generis" (D. 1799-1674).

No siempre puede, sin embargo, limitarse a esto su actuación. El Concilio Vaticano en el can. 2.° del capítulo IV sobre la Fe Católica, anatematiza la pretensión de los racionalistas que reclamaban el derecho a tratar las cuestiones filosóficas como si la revelación no existiera.

(28) AAS, 42 (1950) 575.
(29) CIC, 247, § 4.

La proposición 11 del "Syllabus" dice: la Iglesia no sólo no debe condenar jamás la Filosofía, sino que debe tolerar los errores de la misma Filosofía y dejarla que por sí sola se corrija" (D. 1711, cfr. 1675). Tal es la pretensión recionalista, directamente sancionada en el mencionado canon del Vaticano, el cual lanza el anatema contra aquellos que afirman que las ciencias han de tratarse con tanta libertad que sus asertos, aunque sean contrarios a la doctrina revelada pueden ser tenidos por verdaderos y no pueden ser proscritos por la Iglesia (D. 1817). No, ni la Filosofía puede lícitamente prescindir de que existe la revelación divina ni el Magisterio de la Iglesia puede tolerarlo. Por eso impone a todos los filósofos cristianos una norma y un criterio que ellos han de respetar y seguir. Norma y criterio que es para la Filosofía una regla de conducta externa, pero obligatoria. Externa, porque procede de una autoridad extraña a la Filosofía; obligatoria, porque viene de una autoridad a la cual debe someterse el filósofo y la Filosofía que quiera ser verdaderamente cristiana. El Magisterio tiene el derecho y el deber de recordar a aquellos de sus hijos que trabajan en el campo de la Filosofía la existencia de verdades reveladas por Dios que el filósofo debe admitir y que ponen un límite del cual no pueden pasar las expansiones del ingenio y los derechos de opinar. Cualquier sistema, cualquier teoría, cualquier opinión que, en sí misma, o en las premisas que supone, o en las conclusiones a que conduce, sea contraria a la revelación, es necesariamente falsa, debe considerarse proscrita y el Magisterio la proscribe.

* * *

Contra esta intervención de la Iglesia en el terreno filosófico han alzado y alzan el grito todos los filósofos que sienten un anhelo excesivo de libertad y acusan al Magisterio eclesiástico de tiranizar a la inteligencia y de estorbar el libre progreso de la ciencia. Sostienen que la Filosofía ni debe ni puede someterse a ninguna autoridad extraña. Son las doctrinas condenadas en las proposiciones 10 y 12 del "Syllabus", que están tomadas de las cartas de Pío IX "Gravissimas Inter" de 11 de diciembre de 1862 y "Tuas Libenter" de 21 de diciembre de 1863 (D. 1710, 1712, 1674, 1679). Son las pretensiones de ciertos católicos que "*severioribus disciplinis excolendis operam navant, humani ingenii viribus nimium fidentes, errorum periculis haud fuisse absterritos, ne in asserenda fallaci et minime sincera scientiae libertate abriperentur ultra limites, quos praetergredi non sinit obedientia debita erga magisterium Ecclesiae ad totius revelatae veritatis integritatem servandam divinitus institutum* (D. 1679).

No muy lejos de las pretensiones condenadas por Pío IX están las de los amantes de la Teología Nueva aludidos por Pío XII en la Encíclica "Humani generis". Estos van por distinto camino, pero llegan a la misma conclusión. Consideran dignas de loa las más opuestas tendencias filosóficas "antiguas o modernas, orientales u occidentales y tratan de justificar estas alabanzas con la insinuación de que cualquier filosofía o doctrina opinable añadiéndole, si fuese menester, algunas correcciones o complementos, puede compaginarse con el dogma católico" (30).

Concedamos que la Iglesia, al prescribir esa norma exterior de conducta a la Filosofía, limita la libertad de opinar, coarta las expansiones del ingenio y pone al filósofo cristiano trabas de que carecen los que cultivan la Filosofía en campos alejados de la influencia del Magisterio católico. Este, al recordar e imponer las verdades reveladas, cohibe la libre expansión de la inteligencia, como las normas de la buena educación, que va recibiendo el niño, contienen los ímpetus espontáneos de su carácter; como los criterios y leyes de la prudencia frenan, en las personas graves, los impulsos internos que tienden a manifestarse en palabras y en obras no permitidas por la discreción; como los preceptos del Decálogo y las exigencias de la virtud contienen, a veces con violencia, los movimientos de las pasiones. ¿Puede decirse que el niño, al recibir la educación y el varón prudente, al frenar los anhelos desordenados de hablar, y el hombre virtuoso, al dominar sus pasiones, pierden libertad? ¡Ah!, entonces tendremos que conceder que el Magisterio de la Iglesia tiraniza el ingenio cuando presenta a los filósofos la verdad revelada y cuando proscribe y condena sus errores y sus aberraciones. Pero, así como la educación no roba, sino que forma la libertad, así como la prudencia no destruye, sino que realza la voluntad libre; así como la ley justa y la virtud fuerte no disminuyen el libre albedrío, sino que le señalan el camino para que actúe ordenadamente y alcance mayores y más altos quilates de perfección; así también la doctrina revelada y las prudentes advertencias y condenaciones doctrinales del Magisterio, lejos de cortar o disminuir la verdadera libertad del ingenio y las justas aspiraciones de la Filosofía, las ordenan, las fortalecen, les quitan los obstáculos y les señalan el camino por el cual, libres de ciertos peligros, podrán llegar con más seguridad y rapidez a la conquista de la verdad que van buscando.

Lo que acontece es que, en ocasiones, los que cultivan la Filosofía y se tienen por filósofos, confunden la libertad de la ciencia con las

(30) AAS, 42 (1950) 573-74.

exaltaciones de una fantasía soñadora o con los caprichos de un ingenio, tal vez potente, pero extraviado; como el niño sin educación o el hombre irreflexivo e inmoral confunde sus instintos egoístas o sus impulsos pasionales con los derechos de una libertad legítima y razonablemente ordenada. Son los filósofos que, según la expresión del Vaticano, tienen como dictámenes de la razón los que no pasan de ser opiniones caprichosas *(opinionum commenta,* D. 1797) (31).

Más adelante va todavía el Magisterio con su actuación en el campo filosófico. No es sólo un testigo que da fe de la verdad revelada; ni es sólo un juez que proscribe y condena el error contrario, es también un doctor que enseña e impone doctrinas positivas pertenecientes a las ciencias filosóficas. Y obra así en pleno derecho. Si le corresponde a él custodiar y defender la doctrina revelada, no puede carecer de derecho y autoridad para sentar con firmeza aquellos principios fundamentales sin los cuales la revelación no puede sostenerse. Es lo que hace Pío IX en las cartas "Gravissimas Inter" y "Tuas Libenter" citadas poco ha (D. 1666-1676; 1679-1684); es lo que hace el Concilio Vaticano con tanta amplitud y solemnidad en la primera de sus Constituciones Dogmáticas (D. 1795-1800); y es, por no multiplicar innecesariamente los ejemplos, lo que hace Pío XII en su Encíclica "Humani generis" al decir, en tono de aprobación afirmativa que "la Filosofía reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos—a saber, los de razón suficiente, causalidad y finalidad—y la posesión de la verdad cierta e inmutable" (32).

* * *

El último oficio que se atribuye la Iglesia en el terreno filosófico es quizá el primero y el más trascendental en importancia. Pertenece tanto al poder de jurisdicción como al poder de magisterio. Pertenece al poder de jurisdicción, porque lo ejerce con una ley universal en la Iglesia, pertenece al poder de magisterio, porque esa ley lleva envuelto un principio doctrinal del cual depende el que la ley sea verdadera, sea justa y sea también obligatoria.

Quiere la Iglesia que los futuros sacerdotes sean formados en la Filosofía que ella reconoce y acepta como buena. Por lo cual dispone y manda en el Derecho Canónico que los profesores de los Seminarios y Facultades eclesiásticas "expongan la filosofía racional y formen a los

(31) Cfr. *Adnotationes ad 1um Schema Const. de Doctrina Cathol.* "Coll. Lac." VII, 336 ss.
(32) AAS, 42 (1950) 572.

alumnos en esta disciplina ateniéndose plenamente al método, a la doctrina y a los principios del Doctor Angélico y los sigan con toda fidelidad (CIC, 1366). Pío XII da la razón en que se funda esta ley, y la da con plena autoridad de magisterio en la Encíclica "Humani generis" consagrada íntegramente a exponer doctrinas y a proscribir errores y extravíos contrarios a esas doctrinas. Quiere la Iglesia formar a sus sacerdotes con ese método, esa doctrina y esos principios, porque "con la experiencia de muchos siglos, conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate sobresale por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes como para la investigación de las verdades más recónditas, y conoce además que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para establecer con seguridad los fundamentos de la fe y para recoger con utilidad y certeza los frutos de un saludable progreso" (33).

Con todas estas maneras de intervenir no pretende el Magisterio de la Iglesia, como advierte muy bien el P. Labourdette (34), y el P. Hayen (35), hacer filosofía ni consagrar ningún sistema filosófico. Claro es que el hecho de tomar de un sistema o escuela filosófica los conceptos y las nociones utilizadas en las fórmulas dogmáticas, implica una aprobación explícita de esos conceptos y de esas nociones, e implica, además, una recomendación de ese sistema y de esa escuela; pero no por eso, observa atinadamente el P. Labourdette, "la Iglesia consagra la filosofía particular en cuyo campo han nacido y han hallado explicación más precisa estas nociones; la Iglesia no consagra una noción ni como aristotélica, ni como platónica, ni como augustiniana, ni como tomista". Son más altos los fines que se propone el Magisterio. Aspira a asegurar la conservación inmaculada del depósito de la fe y a facilitar la explicación y la inteligencia de los dogmas revelados que tiene el encargo de custodiar y proponer.

V

HISTORIA DE LA INTERVENCION

La historia de las actuaciones con que el Magisterio de la Iglesia se ha visto precisado a intervenir en las cuestiones filosóficas es larga, es rica y es también, con demasiada frecuencia, triste. Su narración, para ser completa, llenaría varios volúmenes. Cada uno de los pasos que ha

(33) AAS, 42 (1950) 572. Cfr. AAS. vol. 38 (1946) pág. 387.
(34) "Revue Thomiste" 50 (1950) 37.
(35) "Nouvelle Rev. Théolog." 73 (1951) 130.

dado la Teología, en su marcha ascendente y progresiva, está marcado con el planteamiento y solución de uno o varios problemas filosóficos: los dogmas trinitarios, cristológicos y marianos; los delicados estudios sobre las virtudes teológicas, y en particular sobre la fe; los complicados sistemas con que los teólogos tratan de declarar y armonizar las enseñanzas de la Iglesia acerca de la voluntad salvífica de Dios, la predestinación y la actividad de la gracia en las almas; las doctrinas sobre los sacramentos en general y muy en especial sobre la Eucaristía y el sacrificio eucarístico y tantas y tantas disputas como estimulan siempre y atormentan no pocas veces el ingenio de los teólogos, todas están íntimamente relacionadas con principios y doctrinas filosóficas y todas también han reclamado, en una u otra forma, la intervención del Magisterio auténtico. En los Concilios de Nicea, de Efeso, de Calcedonia, de Constantinopla, de Letrán, de Trento... se debatían directamente doctrinas dogmáticas reveladas y se agitaban problemas teológicos, pero nunca estaban ausentes las cuestiones filosóficas que aquellos problemas envolvían y que también reclamaban la luz que el Magisterio supremo de la Iglesia podía derramar sobre ellas (36). Y la derramó abundante, según lo demandaban las diversas circunstancias por que atravesaba el pueblo cristiano (37). El Concilio Vaticano fué, en este punto, más allá que sus predecesores. Afrontó directamente el problema de las relaciones entre la Filosofía y la fe; expuso los principios que cumplidamente las explican y dió con todo ello al problema una solución que, mirada en conjunto, puede considerarse completa y definitiva (D. 1795-1800; 1816-1820) (38).

Este es el anverso que nos muestra en sintético panorama las intervenciones del Magisterio en su aspecto positivo. El reverso no es menos grave e importante. El Magisterio de la Iglesia no sólo ha dado principios, ha aprobado soluciones, ha vigilado y dirigido investigaciones y controversias; ha debido, además, corregir extravíos, condenar errores y lanzar anatemas en materias propiamente filosóficas. Como saben bien los teólogos, y queda indicado más arriba, muchas herejías o extravíos doctrinales en materias teológicas incluyen también un error o varios errores en filosofía. Y el Magisterio, al condenar aquellos, no podía pasar por alto estos. Recordemos solamente, por vía de ejemplo, algunos casos de los tiempos modernos y de nuestros mismos días.

El racionalismo, en sus variados matices, yerra en teología cuando afirma la independencia de la razón y su capacidad para penetrar, con

(36) J. Lebreton, *Hist. du Dogme de la Trinité* (127), vol. I, lib. I et II.
(37) J. Tixeront, *Hist. des Dogmes*, vol. II, cap. 2; vol. III, cap. 2-7.
(38) B. Beraza, *De Virtutibus Infusis*, nn. 920 ss.

sus propias fuerzas, toda clase de verdades sin excluir los misterios manifestados por la revelación y yerra también en filosofía atribuyendo a la inteligencia humana un poder que evidentemente no tiene (D. 1619, 1642, 1810) (39).

El semirracionalismo de Hermes y Froshamer debió ser condenado por Pío IX primero y por el Concilio Vaticano después, porque contra las enseñanzas de la fe y contra la verdad psicológica, afirma que, una vez manifestados los misterios del fin sobrenatural del hombre y de la Encarnación del Verbo, puede la razón llegar a comprenderlos *ex suis naturalibus principiis* (1669, 1671, 1682, 1709) (40).

En el polo opuesto están el tradicionalismo y el fideísmo de Bonald y de Lamennais y que quedaron condenados en el Concilio Vaticano por negar el poder de la razón para conocer las verdades fundamentales y están convictos de error en Filosofía porque sus teorías llevan lógicamente al escepticismo (D. 1617, 1622) (41).

El ontologismo de Rosmini lo refuta y condena la Teología porque, contra el Magisterio de la Iglesia, enseña la visión intuitiva natural de Dios, y lo rechaza también la Filosofía porque va contra lo que muestra la evidencia, y porque confunde el orden de la realidad con el orden del conocimiento y afirma que Dios, verdad primera en el orden ontológico, lo es también en el orden lógico (D. 1659-1665) (42).

En el modernismo fueron descubiertos y condenados por el Magisterio muchos y graves errores contra el dogma católico, pero, como base de todos ellos, aparecía el agnosticismo filosófico y un gran número de conceptos erróneos sobre la verdad, la vida, la conciencia y la subconsciencia, la evolución histórica... (D. 2058, 2072, 2074) (43).

En estos momentos, y sea este el último ejemplo, estamos haciendo objeto de nuestro estudio la Encíclica "Humani generis" en la cual se condenan extravíos teológicos que tienen su origen, en parte al menos, en el afán de novedades nada conformes con las exigencias de la verdad y de la razón en el campo de la Filosofía (44). No es temerario afirmar que el Magisterio de la Iglesia así como se ha visto en tiempos pasados, se verá también en los futuros en la precisión de actuar e intervenir en el terreno de la Filosofía y de la razón para conservar y defender los

(39) H. Dieckmann, *De Rev. Christ.*, n. 101, 292; Garrigou L, *De Revelatione*, I, p. 96-98.
(40) H. Dieckmann, o. c. nn. 112, 293.
(41) F. Klimke, *Histo. de la Filosofía* (vers. española). págs. 761-764.
(42) F. Klimke, o. c., págs. 764-769.
(43) F. Klimke, o. c., págs. 802-806; Reg. Garrigou L. *De Revelatione* (1945) I. págs. 342 ss: A. Farges, *DAFC*, III, col. 638-666.
(44) AAS, 42 (1950) 573-74.

intereses de la revelación. Uno de los pasos primeros de esta intervención lo dió San Pablo en su discurso del Areópago (Act. Ap. 17, 22-31); el último, hasta ahora, lo ha dado Pío XII en el solemne documento que estamos comentando. ¿Qué actividad tendrá reservada el porvenir al Magisterio en este punto? (45).

VI

PHILOSOPHIA ANCILLA FIDEI ET THEOLOGIAE

No entra directamente en el tema de este estudio, pero está, sin duda muy relacionado con él el axioma escolástico que llama a la Filosofía "Ancilla Theologiae" y también "Ancilla Fidei". Es una definición ingeniosa de la reina de las ciencias humanas y de su noble actividad. ¿Qué es la Filosofía? Una servidora fiel, una esclava inteligente de la fe y de la ciencia de la fe que es la Teología. Los escolásticos, en su conciso tecnicismo, expresan en estas palabras un concepto muy complejo. Esta definición nos da, a su manera, la esencia de la Filosofía. *Philosophia est ancilla Theologiae.* Nos da el fin y la ocupación de la Filosofía, pues lo que tiene que hacer es "servir", *Ancillari Theologiae.* Porque la razón y la Filosofía, cuando se trata de asuntos religiosos, *non dominari, sed ancillari omnino debent,* según la enérgica expresión de Pío IX en su "Breve" sobre las falsas doctrinas de Guenther (D. 1656).

Envuelve ese axioma una exaltación de la Teología, cuya dignidad es tan soberana que merece tener por servidora y esclava a la más excelsa de las humanas disciplinas; pero, al mismo tiempo, es una expresión del cariño y una muestra de la singular estima en que los teólogos han tenido y deben tener a la Filosofía genuinamente científica y a los filósofos que sincera y amorosamente la cultivan. Los desdenes y anatemas que, en ocasiones, ciertos teólogos, siguiendo a San Pablo, han lanzado contra la Filosofía, caen sobre la que el Apóstol llama *falsi nominis scientia* (1. Tim. 6, 20), *philosophiam et inanem fallaciam* (Col. 2, 8), para seducir y engañar a los incautos. La Filosofía verdadera ha sido siempre tenida en muy alto precio por la Teología y por el Magisterio auténtico de la Iglesia. Y la razón es precisamente la que indica las

(45) A. HAYEN, S. I., "Nouvelle Rev. Théolog." 73 (1951) 113-137; ITURRIOZ, "Razón y Fe" 142 (1950) 497-504.

palabras latinas *ancilla* y *ancillari*, porque la Filosofía presta a la fe y a la Teología muy señalados servicios (46).

Es la Filosofía la que debe estudiar y proponer los principios morales y religiosos que preparan el espíritu para dar a la fe una acogida inteligente y benévola (47) ; y es ella también la que resuelve las dificultades y disipa las nieblas que oscurecen los rayos luminosos de la revelación e impiden que penetren en el alma. Es la razón con la Filosofía la que, según el Concilio Vaticano, demuestra los fundamentos de la fe y prueba la posibilidad, la conveniencia y aun la necesidad moral de la revelación (D. 1786, 1799) (48).

Esto como preámbulo, antes que la fe haya venido al alma. Después que ha tomado posesión de ella, comienza la Filosofía a cumplir otros oficios no menos altos y nobles en favor de la misma fe y de la ciencia teológica: es propio de la razón, iluminada por los resplandores de la fe, cultivar la ciencia de las cosas divinas, añaden los Padres del Concilio Vaticano (D. 1799). Y es aquí donde la Filosofía desarrolla todo su poder de penetración y logra el fruto más excelente y sabroso de sus trabajos. M. Rabeau, comentando el axioma, expone así este servicio prestado por la Filosofía a la fe: "el filósofo se esfuerza por comprender plenamente, al menos en la medida que le es a él posible, las verdades reveladas dispuestas y organizadas ya en un sistema inteligible. El teólogo medieval contaba con la filosofía en su empeño por comprender íntegramente la Teología, como contaba con ella Descartes en su esfuerzo por comprender plenamente su geometría" (49).

Es este el servicio más comprensivo que la Filosofía presta a la revelación y el que más se conforma con su naturaleza. En este servicio tiene su origen la ciencia de la fe, la verdadera Teología, que es precisamente el resultado de los esfuerzos hechos por el ingenio humano, preparado por la revelación, para entender las verdades que la misma revelación propone. Esta es la que, resumiendo el pensamiento de San Agustín (50) y de San Anselmo (51), se ha llamado *fides quaerens intellectum* (52). En la que podríamos denominar *elaboración de la ciencia teológica* se reunen todos los nobles servicios que la fe recibe de la Filosofía. Necesita la Teología de un primer fundamento que ponen las verdades religiosas y morales del orden natural, las cuales preparan el

(46) R. M. SCHULTES, *De Ecclesia Catholica*, págs. 715-718.
(47) AAS, 42 (1950) 574.
(48) S. THM., *Sum. Theol.* 2, 2, q. 1, a. 4, ad 3; q. 45, a. 5.
(49) *Dict. de Theolo. Cathol.*, XII, col, 1466.
(50) *De Trin.*, 1. 15, c. 28, n. 51, ML. 42, 1098; F. CAYRE, *Precis de Patrol.*, I, p. 652-54.
(51) *Prosl.*, c. 12, ML. 158, 227.
(52) M. NICOLAU, *Introd. in Theol.*, n. 9, *Sacr. Theol. Summa*, vol. I, pág. 18.

ánimo para la fe, y según los argumentos filosóficos, críticos e históricos que demuestran el hecho y la existencia de la revelación. Puestos así los fundamentos, se levanta el cuerpo del edificio teológico, cuyas columnas y nervios principales son las verdades recibidas por la revelación y en torno a ellas se agrupan armónicamente conclusiones teológicas, principios de filosofía, opiniones y teorías que constituyen un conjunto de admirable grandiosidad y armonía. No ha producido el ingenio del hombre obra ninguna que supere en grandeza, en poder, en elevación, en riqueza de combinaciones a la Suma Teológica de Santo Tomás o a los grandes tratados de San Agustín, de Escoto, de Suárez... (53).

Y ¿quién es el artífice de estas construcciones? No es sola la revelación que propone las verdades con un magisterio sencillo y ajeno a las complicaciones científicas. No es tampoco la Filosofía sola que encuentra en ese conjunto principios y doctrinas básicas que están muy por encima de sus alcances. Es la fe como causa principal, a la cual sirve de instrumento la Filosofía; y es la Filosofía poniendo a disposición de la fe sus conceptos, sus nociones, sus principios metafísicos y todo su poder de visión, de análisis, de raciocinio, de síntesis (54). Mutuamente se ayudan, según dice el Concilio Vaticano (D. 1799), y lo prueba la historia de los grandes teólogos. Es ejemplar el caso de Suárez. Escribió el Doctor Eximio las *Disputationes Metaphisicae* como preámbulo que consideró necesario para su obra teológica. "Como no es posible, dice hablando con el lector en el prólogo, que nadie llegue a ser perfecto teólogo si primero no sienta con firmeza los principios de la Metafísica, creí siempre que, antes de componer comentarios teológicos, era importantísimo echar por delante, cuidadosamente elaborada, esta obra que ahora, cristiano lector, te ofrezco. De día en día iba viendo más claro que la luz, cómo la sobrenatural y divina ciencia teológica reclama esta otra ciencia natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir por algún tiempo los comenzados comentarios teológicos para dar o, más bien, restituir a esta doctrina el lugar y asiento que le corresponde" (55).

* * *

Y la fe es agradecida y generosa. ¿Quién puede apreciar la magnífica esplendidez con que recompensa los servicios que de la Filosofía recibe? Gracias a la fe y a la Teología, puede la Filosofía cristiana presen-

(53) Ios. Scheeben, *Handbuch del Katholischen Dogmatik*, vol. I, Erstes Buch. Zweiter Theil, II; H. Dieckmann, *De Rev. Christ.*, nn; 7-31; S. Thom. P. 1.ª, q. 1, a. 1-6.
(54) Garrigou L., *De Revelatione*, I, p. 23-24.
(55) *Disp. Metaph.*, Ad Lectorem.

tar su hoja de servicios libre de errores y de engaños. Así lo afirma el Concilio Vaticano: *Fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur* (D. 1799). La prueba y el valor de esta liberación y defensa contra el error la da abundante la historia general de la Filosofía. Allí están patentes los esfuerzos de los más poderosos ingenios para alcanzar la posesión de la verdad; allí la lucha de las opiniones encontradas de esos mismos ingenios; allí las conquistas que, paso a paso y superando inmensas dificultades, va haciendo el pensamiento en su afán de dominar los secretos de la naturaleza; allí los espléndidos resultados que ese afán titánico de los filósofos, continuado durante tantos siglos, ha ido dejando en principios, teorías y sistemas que iluminan el camino recorrido.

Pero ¡ah! que no todos son triunfos. Esa historia tiene un capítulo, acaso el más extenso, que nos cuenta los fracasos, los desfallecimientos, las derrotas, las caídas míseras que humillan profundamente el orgullo humano. Ahí están los aciertos obtenidos con tanto trabajo, pero ahí están también las aberraciones en que cae la razón humana abandonada a sí misma, aunque, en ocasiones, se presente tan presumida y arrogante. Y estos extravíos, sufridos con tanta frecuencia, nos hacen ver a los filósofos unas veces inquietos, vacilantes, temerosos; otras desconfiados, displicentes, escépticos; con frecuencia desdeñosos con todo lo pasado y audaces y temerarios en concebir y lanzar al mercado de la ciencia hipótesis, teorías y sistemas que, a juicio de sus autores, echan por tierra las anteriores creaciones filosóficas y encierran la clave para entrar definitivamente en el castillo encantado de la verdad. ¡Ilusiones de un día! ¡Pobre ingenio humano! ¡empeñado tan tristemente en derribar hoy el edificio que levantó ayer, para levantar mañana otro que, al siguiente día, ha de correr la misma suerte! Tal es el panorama que en sus extensos dominios nos ofrece la historia del pensamiento filosófico. Magnífico el ideal; titánico el esfuerzo por llegar a él; lentos los progresos; continuo el combate; enormes las aberraciones y las ruinas (56).

¡Qué diferente la historia de la Filosofía Cristiana! En ella el ideal es más puro; el esfuerzo mejor orientado; el progreso más firme; el combate de éxito más cierto y, como resultado final, sus páginas limpias de errores y embellecidas con superiores verdades. En ella se ve cumplida la palabra del Concilio Vaticano: *la razón, puesta al servicio de la fe, recibe de ésta un rico caudal de conocimientos y de verdades* (D. 1799) (57).

---

(56) F. Klimke, *Hist. de la Filosof.*, vers. españ., págs. 67-73; 431-444; 702-716; 761-768.

(57) Klimke, o. c., págs. 309-315.

Y ahí tiene la Filosofía la prenda más segura de progreso. Cada error filosófico es una marcha hacia atrás; cada verdad adquirida es un paso en el camino hacia la meta; y si estos pasos se dan bajo la iluminación de un foco poderoso que no engaña, que muestra el camino y señala los peligros de extravío o de caída, el progreso continuará firme y se acercará constantemente, por una senda de verdades parciales, hacia el alcázar en que reina la verdad completa con todos sus encantos y hermosuras (58).

VII

SINTESIS DE LAS RELACIONES ENTRE LA RAZON Y LA FE

El teólogo alemán Scheeben intenta resumir y, en alguna manera, sensibilizar las relaciones que existen entre la razón y la fe comparándolas con aquellas otras más sublimes que nacen de la unión de las dos naturalezas en Cristo. Penetremos más en ese pensamiento que puede iluminar y presentar en toda su grandeza la doctrina que hemos tratado de exponer en las páginas que preceden (59).

En Jesucristo se encuentran dos principios de actividad completos, que son la naturaleza humana y la naturaleza divina, unidas sustancialmente en el compuesto teándrico. En el alma del filósofo y del teólogo cristiano existen también, unidas, dos fuentes de luz y dos principios de conocimiento que son la razón y la fe.

La naturaleza divina y la naturaleza humana subsisten en la persona del Verbo, pero permanecen distintas, sin confusión y sin disminución de sus prerrogativas y facultades. Jesucristo es *perfectus Deus (et) perfectus homo* (D. 40). La razón y la fe existen también en el alma cristiana plenamente distintas, sin confusión ni menoscabo de su poder cognoscitivo (D. 1799) (60).

Las dos naturalezas, distintas, completas y perfectas que subsisten en la persona del Verbo, constituyen el Cristo entero y total que es Maestro y Redentor de los hombres (61). Los dos principios de conocimiento, el natural de la razón y el sobrenatural de la fe, que estrechamente se unen en el espíritu humano, constituyen la capacidad total del hombre cristiano para conocer en esta vida.

---

(58) Pío IX, *Enc.* "*Qui pluribus*", 9, nov. 1846 (D. 1639)).
(59) *Handbuch der Kathl. Dogmatik*, Erst. B. Zweiter Theil, II, 53, VI.
(60) B. Beraza, o. c. nn. 895 ss.
(61) S. Cyril. Alex., *Anatemt.* (D. 113-124).

La naturaleza humana y la naturaleza divina, hipostáticamente unidas, forman el ser más bello, más excelente y sublime que puede la mente concebir. La razón y la fe, unidas en estrecha y fecunda colaboración, son el principio generador de la Filosofía cristiana y de la Teología, las dos ciencias que más ennoblecen y realzan al hombre y las que más ensanchan los dominios de sus conocimientos.

* * *

Ante la naturaleza humana de Cristo se presenta un doble campo de actividad: el de las operaciones naturales que puede realizar por sus propias fuerzas y aquel otro, infinitamente superior, en el cual se necesitan para actuar fuerzas que sobrepujan las facultades humanas. De parecida manera, ante la inteligencia del filósofo cristiano se extiende un doble campo de conocimiento: el que puede cultivar con sus fuerzas naturales y el campo abierto por la revelación sobrenatural, en el cual no puede entrar sino guiada por la fe.

Dentro del campo de las operaciones naturales, la naturaleza humana (la Humanidad) entera y perfecta de Jesucristo conserva, unida al Verbo, sus derechos, su virtud y su eficacia en aquellos aspectos a que puede extenderse su actividad, en todos los cuales actúa por sí misma, con toda propiedad, y ejerce toda la influencia que reclaman su virtud y sus fuerzas naturales. En el orden del conocimiento, la razón, después de admitir libremente la fe, mantiene su poder cognoscitivo y su pleno derecho a ejercitarlo y está en condiciones de conocer con toda la penetración, firmeza y eficacia que su vigor y su fuerza sea capaz de alcanzar.

La naturaleza humana en Jesucristo puede ejercer, y ejerce, sus funciones vegetativas, sensitivas, volitivas e intelectuales. La inteligencia del hombre cristiano puede buscar la verdad, cultivar la ciencia, actuar naturalmente en el campo de la pura filosofía.

Sin embargo, así como la venturosa unión con el Verbo impone a la naturaleza humana ciertas condiciones de las cuales no puede prescindir, así también la fortuna que es para el alma cristiana el poseer la fe, lleva consigo ciertas limitaciones que la inteligencia ha de aceptar voluntaria y alegremente.

En efecto, la naturaleza humana en Cristo desarrolla su peculiar actividad, pero no la desarrolla con la plena independencia que poseería si estuviera sola, sino que actúa sometiéndose y conformándose íntegramente a las exigencias del compuesto teándrico y a la voluntad del Verbo. Y la razón en el cristiano puede y debe desempeñar sus funciones

y desarrollar su actividad en el conocimiento filosófico de las verdades, pero en este trabajo ha de proceder de acuerdo con la fe y según las exigencias de la fe. No puede prescindir de esa otra luz sobrenatural que también la ilumina, como prescindiría un filósofo pagano (1714).

* * *

Contemplemos ahora a Jesucristo realizando obras superiores que trascienden las fuerzas humanas: dar de comer a cinco mil hombres con cinco panes; andar sobre las aguas como andaría "sobre plateadas alfombras", según la bella expresión de Balmes (62); pronunciar aquel "*Lazare, veni foras*", que hizo levantarse vivo del sepulcro a un cadáver muerto de cuatro días y convertido ya en foco de corrupción; hacerse presente en la Eucaristía y convertir el pan en su propio cuerpo por la fuerza soberana de las palabras de la consagración; santificar las almas con el "*remittuntur tibi peccata tua* (Luc. 5, 20)... son maravillas que sobrepujan infinitamente las fuerzas de la naturaleza humana. Y, sin embargo, en ellas actuaba la Humanidad de Jesucristo: actuaba su lengua, actuaban sus manos, actuaban sus pies, actuaba, sin duda, su inteligencia y su voluntad humanas.

¿Qué concurso prestaban estas humanas facultades a la divinidad que con su infinito poder realizaba inmediatamente estas obras? No alcanza nuestra palabra a dar una respuesta categórica y satisfactoria. Son hechos claramente revelados, pero su explicación quedará siempre envuelta en los misterios del compuesto teándrico. Podemos, no obstante, afirmar que la naturaleza humana se conformaba de todo en todo con la voluntad del Verbo, y obraba según las exigencias de la unión hipostática y se ponía incondicionalmente al servicio de la naturaleza divina, como medio e instrumento del cual se servía en las obras que sola ella podía realizar como causa primera y principal. Eran obras de Jesucristo en que actuaban sus dos naturalezas: la divina como causa indispensable y principal; la humana como causa instrumental (63); y el resultado era la manifestación de las grandezas del divino amor y del poder divino que había descendido a la pequeñez de la criatura para elevarla hasta las grandezas del Creador, uniendo a Dios y al hombre en una sola persona.

Una maravilla algo semejante nos es dado contemplar en el alma de todo cristiano y, con caracteres más distintivos, en el filósofo cristiano.

---

(62) *Criterio*, cap. IV, VIII.
(63) I. SOLANO, *Sacr. Theol. Summa*, vol. III, I, nn. 305-328.

Este alcanza conocimientos que trascienden las fuerzas naturales de su inteligencia: con la fe se levanta sobre el orden de las ciencias humanas; con la fe contempla verdades escondidas a la luz natural de su razón; con la fe puede moverse en una esfera superior y juzga y razona y llega a conclusiones que la razón sola no hubiera visto; con la fe, finalmente, ve y abraza con entera seguridad y certeza, verdades que sin la fe nunca hubiera visto ni abrazado. ¿Cuál es, en toda esta actividad cognoscitiva, la fuerza y la causa principal? Sin duda la luz divina que se nos comunica por la revelación y que nos apropiamos por medio de la fe. Con los ojos de la fe ve y contempla el filósofo cristiano todo ese mundo sobrenatural al cual le ha levantado la divina revelación (64).

Y las fuerzas de la inteligencia natural ¿tienen alguna parte en esa contemplación? Ciertamente sí. Es la inteligencia la que cree y la que contempla y la que juzga y la que razona y la que, día tras día, va formando esos encadenamientos y combinaciones de ideas que constituyen la ciencia teológica. Pero no procede de la inteligencia la luz que ilumina ese mundo superior; no es la inteligencia humana la fuente de esos conocimientos ni la causa principal de esa obra magnífica. La inteligencia es sencillamente el medio y el instrumento, puesto al servicio de la fe y de que la fe se sirva para lograr los fines que Dios pretendió con la revelación.

Y, si trabaja como instrumento, su obra será tanto más acabada y perfecta cuanto más de lleno se conforme con la causa principal, cuanto más incondicional y esforzadamente se ponga a su servicio y se preste a seguirla como guía que Dios bondadosamente le da para que enderece sus pasos en el camino difícil de la ciencia teológica. La razón debe aceptar libremente esta condición de instrumento, y, al aceptar, consigue el mayor honor y la más firme promesa de venturosos éxitos, como la naturaleza humana de Jesucristo consiguió el mayor honor y la más fuerte garantía de sobrehumanas recompensas al ser tomada por la persona del Verbo como instrumento para las obras divinas con que llevó a cabo la glorificación de Dios, la Redención de los hombres y la fundación y conservación de la Iglesia.

---

(64) B. BERAZA, o. c., nn. 929-932.

A SILIO DE SAN PABLO, C. P.
Secretario de la Sdad. Mariológica Española

IRENISMO EN SOTERIOLOGIA. UN CASO TIPICO DE RELATIVISMO DOGMATICO

SUMARIO

Introducción: El escándalo de la Cruz en el mundo moderno.

I. La trayectoria del "irenismo".

II. Fundamento que socava este "irenismo".

Tres ideas básicas: 1. El agravio del pecado a la divinidad. — 2. La deuda contraída con el cielo. — 3. La reparación exigida por la divina justicia.

III. Desvaríos en que incurre:

Se enumeran cinco principales: 1. Pasar del orden afectivo y táctico al doctrinal. — 2. No saber distinguir entre los excesos de la oratoria y las rigurosas demostraciones de la teología. — 3. Prescindir de la realidad fundamental del sacrificio. — 4. Ofrecer la satisfacción como una mengua a las manifestaciones del amor divino. — 5. Desconocer, aun respecto al mismo hombre, las excelencias de la satisfacción sobre el perdón gratuito.

Resumen y conclusión.

INTRODUCCION

Actitud muy explicable

AUNQUE la Encíclica *Humani generis* no achacara a las "Nuevas Teorías" el que con ellas "se destruye el concepto... de la satisfacción que Cristo ha dado por nosotros" *pervertitur notio satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae,* y aunque no tuviéramos bastante próximo el hecho del modernismo, que también aplicó la piqueta demoledora al dogma central del cristianismo (1), bastaría, con anterioridad a toda comprobación positiva, una sencilla reflexión para entender como *a priori* que así había de suceder; apareciendo la doctrina de la salvación del mundo por la pasión y muerte de Jesucristo el campo preferido por el irenismo para sus ensayos conciliatorios.

La razón de semejante hecho nos la darían estas palabras de S. de Diétrich: "En ninguna parte está Dios tan cerca de nosotros y a la vez tan oculto como en el Gólgota" (2).

Esta verdad nos da la clave explicatoria de tres fenómenos: 1.° La palpitante actualidad de Cristo en nuestros días. 2.° El escándalo de la cruz en el mundo moderno. 3.° El empeño del irenismo por suavizar, y si es posible eliminar, a ese *signum cui contradicetur* (Luc. 2, 34) convertido en el mojón que divide a la humanidad en dos campos.

---

(1) La proposición 38 del Decreto *Lamentabili* contiene esta afirmación: *Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina.* La 64 consigna que *progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinae christiane... de redemptione.*

(2) *Le Dessein de Dieu,* pág. 12.

1.° *La palpitante actualidad de Cristo.*

En cuanto a la actualidad de Cristo vemos al socialismo y al comunismo afanándose, en medio de su radical ateísmo, en reivindicarlo como suyo. Según ellos, las iglesias lo han falsificado al ofrecerlo como fundador de una religión, cuando no fué en realidad sino el gran redentor de los oprimidos por las injusticias sociales. Recordemos los que pasamos aquí toda la guerra de liberación aquel Niño Jesús que tuvimos en el pórtico de la parroquia de San José con emblemas comunistas y dinamiteros y este letrero escrito en una banda roja: "Eres de los nuestros".

El existencialismo lo considera uno de los grandes atormentados de la historia.

"El Cristo—escribió Unamuno—vino a traernos agonía, lucha y no paz... Así como el cristianismo, está siempre agonizando el Cristo... Terriblemente trágico son nuestros crucifijos, nuestros Cristos españoles. Es el culto a Cristo agonizante, no muerto" (3).

Hasta se alzan voces muy autorizadas en medio del judaísmo, invitando a los hebreos a mirar a Jesús como el hombre providencial a cuyo favor se han difundido los libros santos por todo el mundo, convirtiéndose en patrimonio de la humanidad la historia del pueblo escogido (4).

Aun concretada la actualidad de Cristo a su obra redentora, ha podido escribir el Padre Adalberto Hamman, O. F. M.: "Entre las cuestiones religiosas que acaparan la atención de nuestra época, *la obra de Cristo*—la Redención—aparece como la central" (5).

2.° *El escándalo de la cruz.*

Pero si la persona y aun la obra realizada por Jesucristo polariza con mayor fuerza que ninguna otra cuestión religiosa la atención del mundo moderno, no es menos cierto que no ha existido desde el tiempo de Constantino momento alguno de la historia en que el *scandalum crucis* que

---

(3) *La agonía del cristianismo,* Madrid, 1931, págs. 31-33.

(4) Vid. JOSEPH BONSIRVEN, S. J. *Les Juifs et Jésus,* París, 1937. Se recoge en esta obra una copiosa bibliografía concordista (págs. 6 y 7), citándose más adelante este elocuente testimonio de H. G. ENELOW: "Un judío inteligente no puede desentenderse de la figura de Jesús, que cada día fascina con más fuerza a la Humanidad, y del cristianismo, que tan elevado puesto ocupa en el mundo y tan revelantes servicios ha prestado a los pueblos. Interesarse por estos dos objetos es tanto más obligado para un judío cuanto que Jesús es uno de los más esclarecidos hijos de Israel y el cristianismo ha contribuído a propagar por el mundo los principios fundamentales del judaísmo lo propio que el aprecio de la Biblia. Ha sido por medio de la Iglesia como la ley y los profetas han llegado a constituir una parte preciosa e inamisible del tesoro espiritual del género humano." *(A jewish view of Jesus,* Nueva York, 1931, pág. 9)

(5) *La Redemption et L'Histoire du monde,* París, 1947, pág. 7.

decía San Pablo (I Cor. 1, 23) haya adquirido tan colosales proporciones. A principios de siglo popularizaba Sabatier las ideas de Baur, presentando como una ofensa a la mentalidad de nuestro siglo el que Dios reclamara para conceder a la humanidad su perdón los tormentos y muerte de su Hijo (6). Nos referiremos más adelante a la infatigable campaña de Turmel para desterrar de la Teología católica todo el significado de la satisfacción vicaria. Contra ese escándalo han tenido que enfrentarse la Apologética y la Teología católicas; constituyendo los mismos intentos del irenismo por desterrar la noción escolástica de la satisfacción, recogida ya en sus definiciones por el Concilio de Trento (7), la elocuente expresión de lo refractario que aparece el mundo moderno a recibirla.

3.° *El empeño del irenismo por eliminar ese escándalo.*

Si irenismo, del griego *eirene,* ha de significar paz, concordia, comprensión y buena inteligencia, no sólo entre todos los grupos de creyentes, sino también entre los discípulos de las diversas escuelas filosóficas y aún entre los creyentes y ateos, claro que habrá de comenzar por eliminar ese *lapis offensionis* (I Petr. 2, 8), constituído por el misterio del Calvario.

Al referirse la Encíclica al irenismo lo califica de "falso" e "imprudente". Verdaderamente que se necesita ignorancia, candidez, atolondramiento y hasta bajo aprecio del dogma el mero intento de restringir su contenido para acomodarlo a la mentalidad, gustos y exigencias de los acatólicos, desde los griegos ortodoxos hasta los ateos. Con razón escribe el Padre S. Fruscione, S, J.:

"Así es cómo se desautoriza la auténtica doctrina sostenida a través de veinte siglos de historia; sin que tenga ya razón de ser la lucha entablada por los apóstoles con los herejes de su tiempo, ni las posteriores de la Iglesia contra los gnósticos, marcionistas, macedonianos, arrianos, adopcionistas, etc., ya que todos ellos admitían algo del evangelio, habiéndose podido colocar en eso lo esencial de la fe" (8).

Siempre se había creído en la Iglesia que la caridad consiste, más bien que en querer, en procurar el bien a nuestros prójimos, y respectivamente, que el mayor bien que podíamos proporcionar a los disidentes era el de nuestra verdad, de toda nuestra verdad, iluminando con ella sus tinieblas.

---

(6) *La doctrine de l'expiation et son évolution historique,* París, 1903.
(7) DB. 799.
(8) *Sull'irenismo cristiano,* en "La Civiltà Cattolica", 2 de set. de 1950, 501-515, página 506.

El irenismo adopta más bien la táctica de acondicionar la luz a las tinieblas; la verdad católica a unas filosofías que tal vez comienzan por rechazar como imposible todo conocimiento trascendente, y en las que ni siquiera cabe el concepto de un Dios personal.

Claro está que con un espíritu tan heroico de renuncia se llegará indefectiblemente a la unión; pero, como muy bien apunta la Encíclica, eso será "unir todas las cosas, más sólo en la común ruina".

Expresivas manifestaciones en dos libros recientes de Soteriología

Es acaso en obras de Soteriología donde más potentes resuenan las voces que reclaman evolución, progreso, romper con los viejos moldes de la Escolástica.

A lo largo de este estudio habremos de recoger muchas de esas voces, contentándonos por ahora con dos botones de muestra.

El presbítero Augusto Petigat escribe ya en la Introducción a *L'Agonie et la Résurrection de Jésus:*

"La religión, roca inconmovible y hasta para muchos inaccesible, ofrece también a través de los siglos nuevas perspectivas, no solamente para placer artístico, sino también para alimento de las almas, que necesariamente traen al sucederse una nueva imagen de la Divinidad. Vivimos felizmente en una época en la que la noción de progreso y evolución del sentimiento religioso está ya aceptada por nuestros profesores y Maestros. Acabó la era en que nuestros Doctores trataban de alejar con desprecio toda nueva interpretación de los dogmas y vida de la Iglesia. Los pensadores cristianos han cesado de marcar un punto de término a la misma verdad sobrenatural y a la proyección de los misterios. La religión no es solamente un estudio de textos, una glosa, sino también un estado de ánimo, una vida. Y pues la naturaleza de las inteligencias, como las formas del rostro, varía incesantemente sin jamás repetirse, es muy natural exista una nueva línea de verdad, adaptada a las nuevas líneas espirituales que Dios no cesa de trazar" (9).

Más recientemente todavía, en 1949, el ya citado Padre Hamman, comienza ya desde el Prólogo proclamando que

"nuestro tiempo reclama una renovación en la enseñanza de la Teología, desligada de las controversias pasadas y acercándose a la vez a las fuentes bíblicas y a las discusiones de la hora presente. La obligación del teólogo es decir a su siglo, en el lenguaje que él entiende, en el contexto que le es familiar, la eterna palabra de Dios" (pág. 7).

---

(9) *L'Agonie et la Resurrection de Jesus,* Paris, 1946, pág. IV

En la Introducción añadirá:

"Colocar la obra de Cristo en el pecado y la caída equivale a estrechar los horizontes y a exponer a los estudiosos a hacer resaltar el aspecto negativo de las actividades del Mesías" (pág. 9).

Más adelante se nos revelará evolucionista fervoroso.

"Una de las conquistas de la inteligencia humana en estos últimos tiempos—escribe—ha sido el descubrimiento de la evolución, del movimiento, del devenir; lo que tiene aplicación a los organismos vivientes, a las ideas, a las instituciones, a las religiones y a los elementos constitutivos de la materia" (pág. 117).

Poco antes había dicho:

"La Encarnación histórica de Jesús, necesariamente limitada por las contingencias del tiempo, del lugar, de la cultura, de la civilización, necesita para adquirir sus verdaderas proporciones de nuestras ayudas (secours), de nuestros recursos (ressources). Nosotros encarnamos a Cristo en el siglo xx" (pág. 117).

Habla también con gran entusiasmo de los nuevos valores surgidos fuera del cristianismo, tales como la libertad, la justicia, la tolerancia, la democracia, la sinceridad, etc., y que por no haber sabido incorporarlos a nuestro caudal se han tornado hostiles al cristianismo (Páginas 119, 120) (10).

Táctica que se repite

No estará por demás, antes de entrar en materia, fijar la atención en una táctica que ya denunciaba el Beato Pío X en la Encíclica *Pascendi*, respecto a los modernistas, y que se repite en nuestros días.

"Como una táctica de los modernistas—dice—táctica, a la verdad, insidiosísima, consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto, sino dándolas en cierto modo por fragmentos y esparcidas acá y allá, lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas cuando en realidad son éstas perfectamente fijas y consistentes" (11).

Esta táctica, quiero suponer que no siempre conscientemente, se repite también en nuestro caso. No hay un ataque de frente al dogma de la Re-

(10) En esa página 119 recoge de la página 250 de "Esprit" la siguiente españolada: "Cuando en España se remontaron por los aires los primeros aviadores se mofaban de ellos los predicadores desde el púlpito, comparándolos con Icaro y Simón Magno."
(11) Encíclica *Pascendi*. Fin y división.

dención, ni siquiera al concepto católico de satisfacción. Nadie al parecer intenta desenvolverse al margen del dogma católico; pero será muy fácil recoger aquí y allí frases sueltas y exposiciones no del todo coordinadas que vengan a justificar las gravísimas palabras de la Encíclica: "Destruye el concepto de la satisfacción que Cristo ha dado por nosotros."

Caso típico de relativismo

Según la Encíclica, "estos conatos—de sustitución de antiguos conceptos por otros nuevos—no sólo llevan al relativismo dogmático, sino que ya de hecho lo contienen; pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorece ese relativismo y lo fomenta".

Yo entiendo que el caso más típico de relativismo dogmático, siguiendo todos los pasos de una evolución más bien rápida que lenta, lo tenemos en la doctrina referente a la satisfacción de Cristo.

Según la Teología tradicional, es justo siga al pecado *aut satisfactio aut poena* (12). Dios pudo exigir por el pecado de Adán una satisfacción condigna, que, al no podérsela ofrecer el hombre ni querer renunciar a ella, echó mano a los infinitos tesoros de su poder y su bondad proporcionando a la humanidad un Reparador, hombre y Dios, que en maravillosa solidaridad con el género humano, se la ofreciera cumplidísima.

La reparación de Cristo presupone la suprema donación del amor divino, que es la encarnación del Verbo; pero se realiza sin tener que renunciar la divina justicia a ninguno de sus derechos respecto a la satisfacción por el pecado; viniendo a ser *stricte et formaliter* una obra de justicia.

Este supremo alarde de divina justicia es lo que subleva a la refinada molicie y blandenguería en el castigar de nuestro siglo; brindándose el irenismo a sacrificar el concepto tradicional de satisfacción por algo que, si en todo caso aun conserva el nombre, carece en absoluto del contenido que tuvo en la Edad Media y sigue teniendo en nuestros Manuales de Teología.

Los escalones por los cuales se ha llegado de aquel *terminus a quo* a este *terminus ad quem* han sido los siguientes: 1.° Negar o soslayar que la divina justicia exigiera satisfacción condigna, pero accediendo a que la lógica del mal—"homicida desde el principio"— diera muerte a Jesucristo, que se ofrece para reparar ese mismo mal que le arrebata la vida. 2.° Desacreditar la misma noción de satisfacción acompañándola con los calificativos de "horrible satisfacción", "cruel expiación" y otros pa-

(12) *Cur Deus Homo,* de San Anselmo.

recidos que luego veremos. 3.° Atacar las nociones sobre que descansa la doctrina de la satisfacción, negando al pecado, como dice la Encíclica, su noción de "ofensa de Dios" y hasta que Dios quede por él privado de gloria alguna. 4.° Dejar ya la Redención convertida en un puro misterio de amor y a la satisfacción en el simple homenaje de dolor que ofrece al cielo cada uno de los pecadores.

Cristo inocente murió por puro amor, para que nosotros los pecadores, una vez regenerados a la vida de la gracia, ofrezcamos al cielo como satisfacción nuestras penalidades; algo así como después de recibir el perdón de nuestras culpas por la absolución cumplimos una satisfacción que viene a ser como la prenda de la sinceridad de nuestra penitencia y perfecta cancelación de la pena debida por los pecados.

De modo que desaparece en general de la explicación del misterio de la Redención el vocablo y concepto de satisfacción, y si acaso se conserva, es en un sentido totalmente diferente al que ha venido teniendo en la Soteriología; quedando, según la tajante afirmación de la Encíclica, "destruído".

Es lo que me he atrevido a calificar de "caso típico de relativismo dogmático".

Limitaciones

Puesto que la Encíclica ha centrado la acción del irenismo en el campo de la Soteriología en la satisfacción y las verdades reveladas más estrechamente relacionadas con ella, como son el pecado original, la culpa en general y su aspecto moral de ofensa de Dios, limitaremos también este estudio a ese concepto fundamental, descartando la otra cuestión de la satisfacción *por el dolor* o *en el dolor,* tan agitada desde los tiempos mozos de Rivière y tan atractiva para los teólogos irenistas.

Como la evolución del concepto católico de satisfacción se viene realizando desde hace aproximadamente 25 años, la iremos siguiendo únicamente en ese lapso de tiempo, sin detenernos en posibles y aun efectivos antecedentes.

Por lo demás, es bien sabido que, con mayor o menor exatitud, en ese concepto viene centrando nuestra Teología la doctrina referente al misterio de la Redención. Aún quienes no suscribimos la frase del Padre Hugón *satisfactio est primarius ac fundamentalis conceptus in dogmate Redemptionis* (13), sino que la concebimos con el Angélico (14) como un efecto del sacrificio de Cristo, siempre veremos en ella una de las rea-

(13) *De Incarnat.,* q. 17, a. 1.
(14) *III,* q. 22, a. 4.

lidades fundamentales hacia donde apunta la acción sacerdotal de Jesucristo. *Corpus quod pro vobis tradetur, sanguis qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.*

Advertencia previa

Antes de entrar en materia quiero advertir que, al señalar la trayectoria seguida por el irenismo en estos últimos 25 años, no pretendo discutir la ortodoxia de los autores que me irán sirviendo como de hitos. Algunos figuran ya universalmente como señalados por estas tendencias; los nombres de otros no han sido citados en las discusiones habidas aquí y fuera de aquí sobre "Teología nueva" y algunos más son reconocidos como de muy bien probada ortodoxia. Todas las obras citadas o por citar llevan el *imprimatur* de la autoridad eclesiástica. Acaso viven sus autores en la persuasión de que no pertenece al sagrado depósito de la fe el concepto tradicional de satisfacción (15), y que dejado el misterio de la Redención envueltos en incendios de amor, sin que para nada aparezcan las exigencias de la divina justicia, lejos de perder nada de su riquísimo contenido, sale ganancioso.

En el trato con nuestros hermanos disidentes, están persuadidos de que con estas exposiciones se les quita el *lapis offensionis et petra scandali*, que no es precisamente la persona de Jesús, sino sus tormentos y su cruz, en cuanto reclamados como satisfacción por la divina justicia.

Así que, nos ocuparemos de los que señalan esa trayectoria, no juzgando sus intenciones y dejando completamente a salvo sus personas.

División

Como nos hemos referido a una trayectoria del irenismo, y el concepto de la satisfacción de Cristo se asienta en los fundamentos de que el pecado es moralmente una ofensa y jurídicamente una deuda, cuya re-

(15) Mientras que para la generalidad de los teólogos la proposición de que Cristo satisfizo condignamente por nosotros es llanamente de fe, el Padre L. Lercher, en sus *Institutiones Theologiae Dogmaticae;* Barcelona, 1945, vol. III, n. 168, puntualiza, que *quoad ipsam "rem" thesis est de fide catholica a Magisterio ordinario; acuratior "explicatio" essentiae satisfactionis est theologice certa.* El Concilio Vaticano tenía preparados sobre el particular los siguientes cánones: 5.º *Si quis affirmare praesumpserit satisfactionem vicariam, unius scilicet mediatoris pro cunctis hominibus, justitiae divinae repugnare, A. S.* 6.º *Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris Deo potuisse satisfacere, et vere et proprie satisfecisset, A. S. (Schema const, de praecipuis mysteriis fidei,* cap. 4, col. 566). Estos cánones, que de no haber sido suspendido aquel Concilio hubieran sido promulgados sin dificultad, expresan la enseñanza de la Iglesia en todos los documentos de su Magisterio y la mente de todos los teólogos católicos hasta nuestros días.

paración o pago reclamó la divina justicia, dividiremos este trabajo en tres partes, que serán: 1.ª La trayectoria del irenismo hasta llegar al relativismo dogmático. 2.ª Fundamentos que socava. 3.ª Desvaríos en que incurre.

Con esto creemos recoger todo lo fundamental que sobre este punto concreto señala la Encíclica, previniendo a los teólogos y alumnos sobre unas corrientes, que tal vez han mirado como inofensivas, pero que en el mejor de los casos rebajan el misterio central del cristianismo, arrebatándole parte considerable de su riquísimo contenido doctrinal.

PRIMERA PARTE

LA TRAYECTORIA DEL IRENISMO

Punto de partida. La conferencia del Padre Sansón

El punto de partida de este irenismo soteriológico lo coloco en la conferencia pronunciada por el P. Sansón, en Nuestra Señora de París, el 3 de abril de 1927 (16). No he podido leer su texto original, pero las amplias citas recogidas por Turmel y las referencias de otros autores, todas ellas coincidentes, creo me permiten enjuiciar certeramente su contenido.

Presenta insidiosamente la satisfacción como mera expiación penal y como un castigo al inocente por los culpables, para exclamar a continuación:

"¡Singular justicia la que hace pagar al inocente los delitos de los culpables! ¡Extraña salvación la que deja al culpable en su culpa! ¡Qué lejos está este Dios ofendido por su criatura y que sólo puede ejercer sobre sí mismo la venganza reclamada por su justicia, del Dios de bondad por el que se explica toda nuestra existencia!" (17).

Ya antes había sostenido que la satisfacción es contraria al evangelio, según el cual Dios es nuestro Padre y nosotros somos sus hijos. El concepto tradicional de satisfacción le parece extravagante y absurdo.

"Si tal es el papel de Cristo—dice—no es el hombre quien ha sido salvo, rescatado y libertado, sino Dios, ya que sin eso Dios no hubiera quedado vengado, indemnizado, satisfecho. ¿Qué podemos responder?" (Ib., pág. 458).

(16) *Conférences de N.-D. de Paris*, année 1927, 5.ª Conf. Ediciones Spes, 1927.
(17) En *Histoire des Dogmes*, de JOSEPH TURMEL, vol. I, pág. 459.

Ya que el Padre Sansón pide una respuesta, le aconsejaríamos con ella volviera al seminario a estudiar los elementos del tratado *De Christo Redemptore*.

Desechada abiertamente la noción de satisfacción, sostiene que no debe presentarse la Pasión de Cristo como reclamada por la divina justicia, sino como una condescendencia del amor divino. Aun en esto le niega Rivière originalidad, apuntando como antecesor suyo a L. Laberthonnière (18).

No tiene reparo, siguiendo una tradición heterodoxa que arranca de Abelardo, en relegar la eficacia de la obra de Cristo al orden intencional. "Si la obra de Cristo nos libra de algo—dice—es de nosotros mismos, de nuestro egocentrismo y de nuestro egoísmo" (Ib., pág. 460). Cristo es, según su expresión, "el misionero" de la bondad divina, que nos enseña a ser buenos y a entregarnos generosamente a Dios.

"Crea en nosotros—dice—la obligación de ser generosos; realiza, podemos añadir, que la obligación de ser generosos sea nuestro constitutivo. No nos capacita solamente de un modo abstracto, introduce en nosotros un deber viviente, de tal suerte que al sustraernos a él, no solamente desconoceríamos a Dios y a nuestros prójimos, sino que nos desconoceríamos y traicionaríamos a nosotros mismos" (Ib. pág. 460).

La reacción producida en el campo católico y en el anticatólico no se hizo esperar. Me extraña el que Rivière, siempre arma al brazo para la defensa de la Soteriología católica no saliera inmediatamente al campo para combatir al osado conferencista. Lo hicieron algunos otros teólogos. E. Pallaube (19) le consagró aquel mismo año una "Nota crítica", escribiendo poco después un artículo E. Magnin (20).

Al enjuiciarlos Rivière, escribe: "Ni el primero de esos trabajos, por razón de su extraña pobreza, ni el segundo, por su carácter principalmente apologético, hicieron avanzar mayormente la discusión" (pág. 463, nota 3).

Haciéndose eco bastante después el abate Morice de la relegación de la obra redentora al orden moral, escribía: "Un célebre predicador que ese día no estuvo bien inspirado, ha sostenido desde lo alto del púlpito que la Redención fué principalmente moral. Jesucristo—decía—nos

---

(18) *Le dogme de la Rédemption et l'histoire,* en "Annales de phil. chr.", febrero y mayo de 1906, 4.ª serie, t. 1, págs. 516-534 y t. 2, págs. 176-192; ap. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Redemption au début du Moyen Age,* París, 1934, pág. 462.

(19) *La Rédemption,* en "Les Cahiers thomistes", 25 de julio de 1927, págs. 682-689.

(20) *De la nature de la grace et de la Rédemption d'apres le P. Sanson... et quelques autres,* en "La Vie Catholique", 29 de octubre y 5 de noviembre de 1927.

ha librado del egoísmo al darnos un excelente ejemplo de caridad" (21). "Resumen suficiente—añade Rivière—, a falta de otras referencias para señalar a quien lo desee el título del púlpito y el nombre del orador" (22); que como indica en una nota, fueron el púlpito de Nuestra Señora de París y el Padre Sansón, en la cuaresma y fecha citadas.

JUBILOSOS PRONÓSTICOS DE TURMEL

Quien se bañó en agua de rosas con motivo de esta estridencia del Padre Sansón fué el empedernido modernista José Turmel, anunciando jubiloso: "El Padre Sansón ha eliminado el dogma actual de la Redención" (Ib., pág. 463).

Llevaba ya este pobre sacerdote treinta años de lucha contra la noción católica de la Redención; se había tenido que agazapar bajo el velo de numerosos seudónimos para burlar el entrecejo en que le tenían las autoridades eclesiásticas; hubo de sostener un cuerpo a cuerpo desventajoso con Rivière que incansablemente le hostigaba y diestramente le desenmascaraba bajo cada uno de sus seudónimos (23), cuando he aquí que se alza sobre el púlpito más autorizado de Francia y en una ocasión que siempre ha polarizado la atención de los católicos y hasta de muchos acatólicos, intentando arrumbar como absurda y estrafalaria la noción de satisfacción, recibida en todas las escuelas.

Cuatro años después aparecía ya definitivamente con su propio nombre, publicando en tres gruesos volúmenes la *Historia de los dogmas*, consagrando parte muy considerable del primer tomo al dogma de la Redención (24). Se hace eco de la famosa conferencia del Padre Sansón aunque teniendo que añadir como de soslayo que "renunció a seguir ocupando el púlpito de Nuestra Señora".

Hablando por su cuenta, tras una referencia arbitraria a la noción de rescate del demonio, muy en boga durante el primer milenio cristiano, pero en completa decadencia desde el siglo XI, añade:

"La satisfacción ideada por San Anselmo se halla en vísperas de experimentar la misma desgracia. Salida de la nada, obtuvo el más clamoroso éxito, ocupando un lugar entre los dogmas y contando en su favor a los sabios más esclarecidos. Hoy día vemos a muchos creyentes sacudir abiertamente su yugo, teniéndolo por insoportable" (pág. 455). Anuncia "la próxima decadencia de la

(21) *Les grands jours de la Rédemption*, París, 1933, pág. 22.
(22) *Le dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine*, pág. 511.
(23) Todas las obras de Rivière posteriores a 1925 van encaminadas principalmente a combatir las extralimitaciones y errores de este empedernido modernista. Lo desvela bajo sus diversos seudónimos en el Epílogo titulado "*Qui est Hippolyte Gallerand?*", (págs. 223-294), de la obra *Le dogne de la Rédemption apres Saint Agustin*, París, 1930.
(24) *Histoire des dogmes*, París, 1931, t. 1, págs. 297-464.

satisfacción" (pág. 453), calificándola de "catastrófica" y precursora de la desaparición definitiva, añadiendo que los creyentes cultos se empeñan en cerrar los ojos para no tener que verla" (pág. 457).

Califica a la conferencia del Padre Sansón de "requisitoria contra la redención anselmiana, "crítica desdeñosa", y según él "definitiva", de una "teoría", que está comprobado es la doctrina misma de la Iglesia. "La obra de Anselmo—dice—podía haber sido aplastada más vigorosamente; pero ha quedado aplastada." Reemplazando a una "sustitución bárbara, que "convierte a Dios en un ser cruel y fantasmagórico, surge la doctrina del amor, más digna de Dios y más atractiva a la mentalidad moderna".

Reconoce Turmel que

"cuando estas palabras belicosas, descendiendo del púlpito de Nuestra Señora, se difundieron a través de Francia, levantaron en todo el mundo religioso un largo gemido de dolor e indignación. Produjeron escándalo y se las juzgó heréticas" (pág. 461). Para él presagiaban "la redención del porvenir" (págs. 463-464), anunciando que acabarían por imponerse a través de una *combinazione*. "Se ahorrará el empleo de la palabra satisfacción; se guardará hacia ella una prudente reserva. Pero... esta reserva será la del desprecio, del abandono, del alejamiento... Se pondrá de relieve el amor que Cristo nos ha manifestado durante su vida; el amor singularmente que nos revela en su muerte... De la satisfacción ofrecida por él a la divina justicia... ya no se planteará la cuestión... Dentro de dos siglos, si la Iglesia perdura para entonces, la reparación de la ofensa del pecado por la muerte de Cristo será desechada como fruto emponzoñado del jansenismo."

Este vaticinio, que Rivière se encarga de poner en solfa, alegando que "las profecías no se discuten", por caer de ordinario "más bien en el campo de la psicología que de la ciencia" (25), el Papa denuncia como realizado en un sector de teólogos católicos antes de terminar los veinte años. Muy pronto veremos que en su parte más grave de denunciar la satisfacción rigurosa como invención de la herejía, se realizó a los cinco años.

EL SULPICIANO L. RICHARD

Ya antes de que el Padre Sansón saliera con esa estridencia había escrito varios artículos, estudiando la Redención desde el punto de vista del amor, el sulpiciano L. Richard (26).

(25) *Le dogme de la Rédemption aut debut du Moyen Age*, pág. 466.
(26) *La rédemption mystére d'amour*, en "Recherches de science religieuse", mayo, agosto y octubre de 1923.

La oportunidad que le ofrecían para insistir sobre el tema las discusiones de referencia, le llevó a ampliar su pensamiento, escribiendo un breve tratado de la Redención (27), en cuya primera parte se recogen las enseñanzas de la Escritura y la tradición, al tiempo que en la segunda se ofrece una síntesis doctrinal, estudiando la Redención como misterio de amor.

Esa síntesis queda enunciada en las siguientes palabras:

"La Redención es el don de la divina bondad, condicidonado, sin embargo, por la cooperación humana, mediante la aceptación de las exigencias del orden divino, que es justicia. Es lo que realiza perfectamente Jesucristo en nombre del género humano y el género humano por Jesucristo" (pág. 187).

Esta noción no parece explicar del todo la satisfacción como exigencia de la divina justicia, pero lo que ya no explica en manera alguna es la Pasión y muerte de Jesucristo. Aun reclamando a Jesucristo su santidad la restauración del orden divino trastornado por el pecado, no se ve por qué ha de ser precisamente padeciendo y muriendo en favor del género humano.

Lo reconoce L. Richard, buscando a la Pasión y muerte una explicación bastante ingeniosa. Hace intervenir dos lógicas: la del amor, que se cifra en darse sin reserva, y la del pecado, "homicida desde el principio".

"La cruz—añade—es el punto de convergencia de los dos movimientos, o si se quiere mejor, de dos lógicas; la lógica del amor divino y la lógica del pecado; las dos soberanamente libres hasta en sus extremos más rigurosos... El mundo malvado busca apagar la luz, haciendo morir a Cristo sobre un afrentoso madero. Dios, lejos de interponerse con alguna intervención milagrosa para impedir los golpes que el mundo culpable descarga sobre su muy amado Hijo, deja que esa lógica del pecado actúe sobre el plano del tiempo con todo rigor" (pág. 191).

De modo muy parecido a L. Richard se expresa Sergio Boulgakof:

"El Dios-Hombre—escribe—padece, no solamente la limitación general, sino la pecabilidad de la criatura; si no en sí mismo, cuando menos en el mundo y la humanidad. Al hacer su entrada en el mundo, penetra Cristo en los dominios del ser emponzoñado por el pecado; por lo que la Pasión redentora comienza en la Encarnación. Extraño al pecado del hombre, el Dios-Hombre padece el pecado que le envuelve como una atmósfera dolorosa. Venido para salvar al mundo, aparece en él como un extraño, adquiriendo tal violencia la hostilidad de ese mundo contra él, que el desenlace, en su concreto aspecto de

(27) *La dogme de la Rédemption*, París, 1932, 233 páginas.

muerte de cruz, resulta evidente e inevitable. En consecuencia, llega un momento en el que Cristo comienza a prevenir a sus discípulos acerca de los padecimientos y muerte que le esperan. La aceptación voluntaria de esos tormentos los convertirá en redentores y el ofrecimiento pontifical al Eterno Padre en sacrificio verdadero." *(Du Verbe Incarné,* pág. 281.)

Creo que esta exposición, encaminada evidentemente a atenuar el *scandalum crucis* está ya de lleno en la sinuosa pendiente del irenismo de que nos venimos ocupando. Dios Padre permite a la lógica del pecado desplegarse, bajo la instigación del "homicida desde el principio", hasta su trágico final; pero no reclama a Jesucristo ofrezca su sangre y su vida en satisfacción por los pecados del mundo. La Pasión y muerte son dispensación amorosa, no exigencia rigurosa. Lo segundo es lo que escandaliza y crispa los nervios al racionalismo y lo que implica la noción tradicional de la satisfacción de Cristo.

El Padre H. Pinard de la Boullaye, S. J.

El conocido investigador sobre la *Historia de las Religiones* y brillante conferencista de Nuestra Señora de París, mariposeó—no cabe afirmar otra cosa—en las conferencias del año 1936 sobre "Jesús Redentor" (28). Los títulos de las seis conferencias son: "La salvación en las diferentes religiones; la caída original y la humanidad primitiva; los enigmas de los planes divinos; las condiciones de la salvación; el aparente fracaso de la Redención y la historia verdadera." Unicamente en el segundo punto de la tercera, bajo el título de "por qué los horrores de la Pasión", estudia la teología de los tormentos de Jesucristo, presentando bajo cierto ropaje oratorio la noción tradicional de la satisfacción de Cristo como "abominable manera de interpretar los designios de Dios y del todo injustificada" (pág. 94). Antes de llegar a esa conclusión había dicho:

"Segundo enigma y segundo escándalo. No se contentó el Eterno Padre con escoger a su propio Hijo para que expiase por nosotros, sino que siendo víctima inocente y amada y propísima para conmover su piedad exigió de El la más humillante y dolorosa de las reparaciones... hasta derramar la última gota de su sangre. A precio semejante se apaciguó la soberana Justicia. ¡Qué rigor, qué insensibilidad incomprensible! Digamos mejor, Señores: ¡qué abominable manera de interpretar los designios de Dios, y del todo injustificada!; ¡con razón la ha condenado la Iglesia católica!". En una nota añade: "Este

(28) *Conferencias de Nuestra Señora de París,* tomo 8.°, "Jesús, Redentor", Madrid, 1941.

modo de presentar la Pasión de Cristo como una expiación cruel, *absolutamente exigida por la divina justicia,* fué enseñada por Lutero y Calvino y sus primeros discípulos" (pág. 110).

Digamos, ante todo, que antes que los protestantes habían enseñado, según muchos, esa necesidad absoluta siquiera *ex parte finis* San Anselmo, y en cuanto a la condenación de la Iglesia, no sería capaz de citar un solo testimonio del Magisterio eclesiástico en tal sentido. Parecido lenguaje al de los protestantes recoge Rivière (29) de labios de muchos oradores y de los libros de muchos escritores católicos; lo que en manera alguna quiere decir sea la enseñanza de la Iglesia, o de la Teología católica que, aun admitiendo la necesidad hipotética de la satisfacción de Cristo e incluso de los horrores de la Pasión, niega la necesidad absoluta.

Subleba al Padre Pinard de la Boullaye que al precio de la sangre de Cristo quedase apaciguada la divina justicia, mientras que León XIII hace constar que *cum delesset Jesus chirographum decreti quod erat contrarium nobis, affigens illud cruci, continuo quievere caelestes irae* (30), y en la oración litúrgica de la fiesta de la Preciosísima Sangre, leemos: *Deus qui Unigenitum tuum mundi Redemptorem constituisti ac ejus sanguine placari voluisti.*

El traductor de estas conferencias hace decir al autor:

"La idea de expiación penal es, cierto, de la tradición cristiana ortodoxa. Los predicadores pudieron inducir con exageraciones al error, pero no es este ni mucho menos el pensamiento de la Iglesia, ni la explicación de la Pasión" (página 110).

Digo que le hace decir, porque se ha comido del texto francés dos "totale" aplicados al pensamiento y explicación de la Iglesia (31).

Por lo demás, después de apuntar las razones de orden moral que explican los tormentos de Jesucristo, concluye:

La espantosa severidad de los decretos eternos no tienen otra razón de ser que esta: enseñarnos que obedecer a Dios es no solamente respetar las leyes que nada cuestan, sino aceptar la muerte, por dura que sea, antes que violar o retorcer artificiosamente su santísima voluntad" (pág. 98).

En las notas seguirá excluyendo del plan redentor la satisfacción dolorosa:

---

(29) *Le dogme de la Rédemption, étude théologique,* págs. 230-240.

(30) Encíclica *Tametsi futura.*

(31) Jésus Rédempteur, conferences de Notre-Dame de París, año 1936, París, pág. 139.

"De suyo... hubiera sido más hermoso perdonar gratis [Veremos más abajo a Santo Tomás enseñando todo lo contrario.] Si el Padre se decidió por la Pasión, no fué sólo por la razón de las ventajas que este plan procuraba a la humanidad (lecciones, ejemplos, estímulos, etc.), sino además por razón de la gloria incomparable que este plan había de proporcionar a su propio Hijo. Gloria por ejercitar virtudes heroicas, sobre todo una caridad inaudita para con los indignos de ella. Gloria por rescatar El sólo la humanidad entera, y restablecer así los planes primitivos de la bondad infinita de Dios. Gloria por reconquistar de esta suerte una verdadera realeza sobre todos los hombres. Gloria por merecer el reconocimiento y el amor de los elegidos, etc. Como Dios se determina por un plan cualquiera estimando en su valor cada una de las ventajas que ofrece, y como la glorificación de su Hijo tiene más importancia que cualquiera otra consideración, puede decirse que escogió la Pasión *lo primero y sobre todo por amor del Verbo*" (pág. 111).

De modo que el Padre Pinard de la Boullaye que comienza por rechazar como condenada por la Iglesia la necesidad absoluta de la Pasión, sin afirmar ni dedicar consideración alguna a la necesidad hipotética, termina excluyéndola de los divinos designios que sobre ella nos han sido revelados. Con ello ofrece una explicación del misterio de la Redención que apenas o sin apenas choca con la mentalidad racionalista contemporánea pero que se aleja muchísimo de la idea tradicional de satisfacción recogida en sus enseñanzas por el Concilio tridentino.

Eugenio Masure

Este esclarecido teólogo, Rector del Seminario Mayor de Lille en 1931, escribió para la obra "*Le Christ*" (32), un sustancioso tratado teológico sobre el misterio de la Redención (33).

Recoge ya las nuevas tendencias surgidas a raíz de la conferencia del Padre Sansón, tratando de compaginarlas con las tradicionales, sin que lo hubiera conseguido, según veremos por los autores posteriores que las han patrocinado.

Divide su trabajo en dos partes. En la primera se ocupa de la revelación del misterio, y en la segunda de las "teologías tradicionales del misterio de la Redención". Esto de "teologías tradicionales", es ya como para prevenir a cualquier auténtico teólogo, que jamás reconocerá sino una Teología tradicional. Una cosa es que la Teología de la Reden-

---

(32) G. Bardy y A. Tricot, *Le Christ. Enciclopédie populaire des connaissances christologiques*, París, 1932.
(33) XIV *Le Rédempteur*, pág. 518-551.

ción pueda estudiarse partiendo de diversos puntos y siguiendo diversos caminos como hablamos en Teología mística de "escuelas de espiritualidad", o direcciones "teocéntrica", y "antropocéntrica", y otra muy distinta hablar de diversas teologías.

Muy pronto advierte (pág. 536), que la división se la ha dado hecha el Padre Sansón, al desechar la fundada sobre la satisfacción de Cristo para lanzar la suya, en la que se prescinde de ese elemento, renegando del sentido que le dió la Escolástica.

Realmente en Masure no son dos teologías, sino dos direcciones del pensamiento teológico, de las que una parte del pecado para llegar a la reparación—que es la seguida por los tratados de Soteriología—, mientras que la otra parte del amor de Dios, que con Jesucristo nos da la luz que ilumina nuestras tinieblas, la medicina que cura nuestras enfermedades y la vida que nos comunica la participación de su vida divina por la gracia.

Se extraña de que el Padre Sansón descubra oposición entre este segundo camino y el primero:

"La verdad es—dice—que este segundo camino viene a dar con el primero, siendo imposible llegar hasta mostrar a Dios tomando la naturaleza humana, sin mostrarle al propio tiempo comprometido con todos los problemas del hombre, particularmente con el del pecado. Entonces no nos extrañaremos de ver al Hijo de Dios padecer y morir, es decir, expiar, satisfacer y merecer. Se descubren al fin, tras haber seguido una dirección contraria, las verdades que la primera teología colocaba al principio" (pág. 546).

El defecto del Padre Sansón, por mucho que quiera extremar Masure las consideraciones con él, se cifra precisamente en no haber seguido fielmente ese segundo camino, ya que en el encuentro de Dios con el pecado prescinde de las reclamaciones de la divina justicia, a las que indiscutiblemente mira la acción redentora de Jesucristo.

Al llegar a la "síntesis de las dos teologías", escribe Masure:

Puédese exponer ciertamente el dogma de la Redención eligiendo una u otra de las dos direcciones; pero a condición de seguir en cada una de ellas el camino hasta el final, o sea, hasta dar con todas las verdades no alcanzadas en el punto de partida. Los que prefieren contemplar desde un principio al Verbo divino tomando nuestra naturaleza para salvarla por su presencia y con su gracia, no deben olvidar que Jesucristo ha muerto en la cruz por nuestros pecados, debiendo justificar íntegramente este misterio de dolor y de sangre realizado para salvación nuestra. Estacionarse en las serenas regiones de una Redención explicada por el solo contacto de Dios con el hombre, olvidando que este Dios ha padecido entre nosotros, es arrebatar al cristianismo toda su

fuerza realista, la Pasión, el Calvario, el cuerpo entregado, la sangre derramada, nuestra vida eterna ganada a ese precio. En sentido inverso, los que prefieren comenzar mostrándonos al Hijo de Dios expiando en su humanidad la pena debida al pecado de Adán, o la satisfacción reclamada por nuestras culpas, no deben olvidar que esta muerte de Cristo no alcanza su valor redentor, sino porque Jesús es el Hijo de Dios. Los unos y los otros, pero singularmente los segundos, si quieren justificar los efectos de un tan admirable misterio, deben recordarse que entre Jesucristo y nosotros existe una solidaridad que abarca a la cabeza y a los miembros, reclamando de los redimidos una colaboración perserverante" (págs. 547, 548).

Fuera de una excesiva benevolencia hacia el Padre Sansón—que sería interesantísimo comprobar hasta dónde era impuesta por el ambiente—poco o nada tendríamos que reprochar a Masure. Se limita a dar estado teológico a la nueva tendencia surgida a raíz de la famosa conferencia, procurando armonizarla con la explicación tradicional del misterio. Si él extrema sus afanes conciliatorios, no cabe afirmar otro tanto del Padre Sansón, en quien tiene que reconocer "qu'il voyait une opposition entre cette voie généreuse et l'autre précédenment étudiée" y que "personnellement il ne suivait pas" (págs. 545, 546).

Augusto Petigat

He vacilado bastante sobre si debía dar a este autor—más bien literato y ensayista—el tratamiento de teólogo. Sólo un capítulo de la obra ya anteriormente citada dedica propiamente a la Redención (págs. 88-110). Comienza advirtiendo que

"para entender cual conviene el sentido de la Pasión de Cristo y su Redención, con los efectos de su sangre y su sacrificio, no basta ver y leer... Estas nociones exceden de nuestra capacidad intelectual. Sólo la gracia nos puede obtener el percibirlas, debiendo ser el Magisterio de la Iglesia quien nos muestre el camino y nos preserve de posibles errores en materia tan elevada" (página 88).

Afirma que la religión no comprende solamente el código de nuestros deberes para con Dios, sino también la exposición del amor de Dios hacia el hombre. Hace una breve referencia a la doctrina de la Iglesia; descubre el remedio de nuestros males en Jesucristo, añadiendo que "las explicaciones y el lenguaje empleado varían a través de los tiempos y el espacio" (pág. 89).

Nos muestra a Cristo como reparador de nuestras malas inclinaciones, siendo también El quien nos fija en el concepto del deber. Las causas

principales de nuestros males son principalmente la depravación de la mujer y los extravíos de la inteligencia, a cuyo remedio acude Jesucristo con las leyes que regulan el matrimonio y con su celestial doctrina. Se refiere también largamente a las luchas sociales, causa de nuestros dolores colectivos. Viene Jesucristo a remediarlos, con su agonía, sus tormentos y su muerte.

En esos tormentos y esa muerte nos descubre encumbradas lecciones de moralidad, alientos y consuelos. De satisfacción a la divina justicia, de valor objetivo de esos tormentos y esa muerte, ni una palabra.

Cualquier racionalista podría suscribir sin reparo todo ese capítulo. Verdaderamente que, según anunciaba al principio del capítulo, "las explicaciones y el lenguaje varían a través del tiempo y del espacio". Ya recordaréis que este silencio sobre la satisfacción—y nada digamos sobre el sacrificio de Jesucristo, en el sentido dado a esa palabra por la Iglesia—, también figuraba entre los vaticinios de Turmel.

El Padre Adalberto Hamman, O. F. M.

Poco tiempo después avanza todavía más decididamente hacia la eliminación del concepto tradicional de la satisfacción el Padre Adalberto Hamman.

Estudia el misterio de nuestra reparación en su preparación providencial del Antiguo Testamento y en la revelación que de él se nos hace a lo largo de la vida de Jesucristo, para llegar a la conclusión de que,

"el estudio de la Escritura nos ha permitido descubrir en la Redención que reintegra a la humanidad en el camino de la salvación un misterio de amor, cuya razón de ser aparece en la benévola iniciativa del Padre y cuyo alcance es universal" (pág. 63).

Al ensayar una explicación teológica, tras oponer graves reparos a la denominación "teoría del rescate", expone la noción de satisfacción ofrecida por San Anselmo, formulando este juicio crítico:

"La vigorosa dialéctica de San Anselmo posee el mérito de recordarnos que sólo Dios posee derechos sobre el hombre y que el pecado es un gran mal, contrapesado por la superabundante satisfacción de Jesucristo. Pero toda la especulación del monje benedictino revela un carácter demasiado jurídico de cambio comercial, donde la justicia semeja rechazar la caridad. Presenta la muerte de Jesucristo como un acto de supererogación, aislado del resto de la vida de Jesús. ¿Por qué? ¿Y los méritos que ganó en favor de los hombres son inútiles para El, no mereciendo siquiera la propia glorificación? Además, esta satisfacción por procurador no explica en manera alguna por qué nos

resta a nosotros algo que hacer. El artificial convenio entre el Padre que reclama y el Hijo que satisface, olvida totalmente la gran ley de la solidaridad, esencial en el pensamiento paulino" (pág. 67).

También rechaza sin distingos la sustitución penal, adosándosela a los protestantes y presentando al Padre Pesch, que la incluye en la explicación del misterio, como antípoda de San Buenaventura.

"Si Jesucristo padece aun siendo inocente—escribe—, es porque recibe el encuentro y choque del pecado, llevando nuestra pena. Todo ello no es sino consecuencia del plan concreto y real de la Encarnación. La expiación penal no proviene de sustitución sino de solidaridad; o en otros términos, del hecho de que Cristo, aun siendo Hijo de Dios, ha querido espontáneamente, libremente, experimentar nuestras flaquezas, semejante en todo a sus hermanos, excepto en el pecado (Hebr. 4, 15). Consiguientemente, no podemos suscribir, a pesar de la admiración que sentimos hacia su autor, la frase de Blondel, al comentar el texto "de tal suerte ha amado Dios al mundo que le ha dado a su Unigénito": "Cual si hubiera preferido la salvación del mundo a las ternuras hacia su Hijo" (34). Cristo, por más que lo dice Blondel, no ha sido condenado a muerte por "la rigurosa ley de la divina justicia", sino por el pecado del hombre. La Redención no es ya el precio de nuestro rescate pagado a Dios o al demonio, como si el Padre concediera su gracia a cambio de una satisfacción o al precio de una sustitución. El evangelio, lo propio que San Pablo, nos han enseñado a descubrir la auténtica obra de Dios realizada por Jesucristo. Es justamente desde este punto de mira desde donde ensayamos comprender la razón y el sentido de la muerte de Cristo" (págs. 71, 72).

En este estudio nos muestra en Jesucristo al nuevo Adán, al hombre universal, que tanto se complacen en estudiar con el neoplatonismo y los griegos ortodoxos ciertos ensayistas al buscar un fundamento metafísico más bien que teológico a la capitalidad de Cristo. "El Verbo—dice—toma *una* naturaleza humana, pero con ella une a sí *la* naturaleza humana, integrándose la humanidad total, que enteramente *le sirve en cierto sentido de cuerpo* (35). Así llega a ser el verdadero Adán en quien se reforma la persona común de la humanidad, presente en el pensamiento divino en el instante de la creación (pág. 75).

No nos vamos a detener discurriendo sobre esa esencia universal de la humanidad, de la que también parte Sergio Boulgakof para explicar el misterio de nuestra reparación (36), pero inadmisible en sana Filosofía escolástica (37). Nosotros no explicamos la capitalidad

(34) M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, París, 1944, t. 1, pág. 177.
(35) P. de Lubac, *Catholicisme*, París, 1941, pág. 14.
(36) Sergio Boulgakof, *Du Verbe Incarné*, pág. 278-307.
(37) Según esa Filosofía, la esencia es *id quo res quaelibet in sua natura vel in sua specie collocatur*. La esencia *física* son los primeros elementos constitutivos del ser,

de Jesucristo partiendo como el Padre Hamman "de la constitución ontologique de son être" (pág. 75), sino por la unión de su naturaleza humana singular con la persona del Verbo y por el providencial designio divino de que la Encarnación fuera redentora, por vía de sacrificio.

Al incorporarse Jesucristo, según el Padre Hamman, la humanidad pecadora se hace amorosamente solidario con nosotros de las penalidades consiguientes al pecado. Esa es la razón de los tormentos de la Pasión. Cuando le salga al paso la noción de satisfacción, la rechazará decididamente.

Cristo satisface, no en nuestro lugar, sino en provecho nuestro, en el sentido de que conteniéndonos místicamente a todos, comienza a realizar en sí, a nombre nuestro, el enderezamiento que nos resta continuar. La satisfacción no es en manera alguna exigencia de la justicia, sino revelación del amor que orienta nuestra vida. Sobre este plano se puede hablar de sustitución, en el sentido de que el Cristo realiza sólo y el primero—único elemento de la comunidad—el comienzo de nuestra restauración" (pág. 84).

Dejamos de recoger los fundamentos doctrinales de estas afirmaciones reservándolos para la segunda parte de este trabajo.

Yves de Montcheuil, S. J.

Se ocupó de este autor en nuestra Semana de hace dos años el Padre Jesús Solano (38), presentándolo como muy caracterizado representante de la Teología nueva, en sus desviaciones sobre la doctrina de Redención.

Sus afinidades doctrinales con el Padre Hamman son tan significativas, que semejan haber bebido sus aguas en la misma fuente y puéstose de acuerdo para aparecer estrechamente unidos. El libro del Padre Montcheuil (39) lo integran unas conferencias pronunciadas en París, en 1944, y unas coferencias pronunciadas en la misma capital constituyen también el contenido de la obra del Padre Hamman, aparecida en 1947. Nada tendría de particular hubieran sido pronunciadas las unas y las otras, así como en la misma capital, el mismo año.

Véase ya desde un principio esta afinidad:

---

como el cuerpo orgánico y el alma racional en el hombre. La esencia *metafísica* es la abstracción de esos elementos hecha por nuestra mente, carente de realidad fuera del orden intencional. Los elementos humanos constitutivos de Cristo eran su cuerpo y su alma, singulares como los de todo hombre, no pudiendo hablarse de *esencia, naturaleza* y *conciencia* universales.

(38) *La "Nueva Teología" y la Cristología;* estudio publicado en "Estudios eclesiásticos", enero-marzo de 1950, págs. 43-69, bajo el título de *Actualidades cristológico-soteriológicas.*

(39) Yves de Montcheuil, *Leçons sur le Christ,* París, 1949, 187 páginas.

"La muerte en la cruz—escribe el Padre Montcheuil—, es considerada por la Iglesia como una satisfacción por nuestras culpas, una reparación de los pecados de todo el género humano. Es muy importante penetrar en el sentido de esta satisfacción, no sólo para comprender lo que debemos a Cristo, sino para saber cómo podemos participar en esta redención. Se ha presentado frecuentemente la Pasión de Cristo como el pago de una deuda a la justicia de Dios, la cual debía ser primeramente así satisfecha para que pudiéramos ser perdonados... Lo que caracteriza esta manera de explicar las cosas, es el que Dios, queriendo perdonar, ha querido poner a su perdón esta condición previa: que su justicia reciba una satisfacción. Los padecimientos y la muerte del Cristo serían, ante todo, una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios. Como ha sido ofrecida en nuestro nombre y en nuestro lugar, se la denomina satisfacción "vicaria"... Entiéndase bien que no inculpamos esta manera de presentar las cosas; pero querríamos señalar el punto débil de una teoría de la que ella es escenificación, por lo demás forzada: teoría según la cual la muerte de Cristo es una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios, como si Dios por el pecado hubiera sido alcanzado en su ser. Notemos por lo pronto, que si en algunos de sus textos oficiales la Iglesia habla de satisfacción, jamás afirma que esta satisfacción, ofrecida de hecho a la divina justicia, haya sido por ella reclamada. Lo que nosotros primeramente reprochamos a esta manera de ver es el no mostrar el lazo que liga entre sí a la satisfacción ofrecida por Cristo con la que nosotros tenemos que ofrecer. Cristo parece haber satisfecho en nuestro lugar, pagando la deuda que nosotros no podíamos satisfacer: ¿cómo explicar entonces el que nos quede algo que hacer? ¿Que también nosotros respectivamente tengamos que satisfacer? Sin duda que los teólogos de quienes hablamos están muy lejos de negar esta necesidad; no afirman sin más que habiendo pagado Cristo una satisfacción superabundante, no tengamos que hacer nosotros sino aprovecharnos sin suministrar cosa alguna de nuestra parte; antes dicen expresamente que eso no nos dispensa de aportar nuestro concurso. Pero no explican la razón de ello" (págs. 126-129).

Esto de que no expliquen la razón de ello, sabemos es enteramente falso. El Angélico comienza por afirmar que *liberavit nos tanquam membra sua a peccatis,* por lo que reclama nuestra cooperación al modo como en el organismo las actividades de la cabeza reclaman las de los miembros. *Liberavit nos causaliter*—añade el Santo Doctor—por lo que, *necesse est quod singulis adhibeatur ad delectionem propriorum peccatorum* (40), ni más ni menos como necesitamos ponernos en condiciones de que el sol nos ilumine asirnos a la mano que trata de sacarnos del abismos y recibir las medicinas para que surtan sus efectos.

En la segunda parte veremos cómo intenta socavar el Padre Montcheuil los fundamentos de la satisfacción. Niega el que la divina

(40) *III,* q. 49, a. 1, ad 4; Vid. *Cont Gent.,* IV, cap. 55 y 65.

justicia reclamara una satisfacción por los pecados del mundo. Ni siquiera admite dispusiera el amor divino las cosas en orden a recibirla de Jesucristo. La recibe únicamente de nosotros los redimidos.

"Hasta aquí—continúa el Padre Montcheuil—, hemos podido dar la impresión de eliminar la satisfacción; pero no hacíamos sino eliminarla de un lugar que no le correspondía o eliminar de ella una concepción defectuosa. La satisfacción es ciertamente en un sentido reparación del pecado; pero no es algo que preceda al perdón y lo condicione: es algo que le sigue. No es una exigencia del amor de Dios, sino más bien una necesidad del amor en nosotros. El amor es, en efecto, la voluntad del don total de sí mismo, de toda su vida, al ser amado. Cuando el amor de Dios penetra en una vida, no trae solamente la voluntad de ser de Dios a partir de este instante, sino la de volver a tomar de alguna manera todo lo pasado para darlo a Dios y mediante eso repararlo; brevemente, una voluntad de "satisfacer". Pero, ¿es posible llegar ahí? ¿No está definitivamente sellado nuestro pasado y fuera de nuestro alcance? No, porque precisamente podemos hacer del pensamiento de ese pasado trascurrido lejos de Dios una razón para amar más; podemos hacer de él el trampolín de un arranque más intenso. ¿No es un hecho de experiencia que el recuerdo de las faltas pasadas puede llegar a constituir alimento del amor? Véis, pues, cómo la satisfacción o la reparación es una necesidad que nace del amor penitente" (págs. 133, 134).

Según esta explicación, ni la divina justicia ni el amor divino reclaman satisfacción alguna de aquel que ha descendido del cielo para ser Cordero de Dios que borra los pecados del mundo, cabeza jurídica y moral del humano linaje pecador y sacerdote en favor de quienes rompieron con el pecado los lazos que les unían con el cielo; y en cambio, después de habernos sido perdonados los pecados por puro amor misericordioso, exige ese amor ofrezcamos satisfacciones al cielo por ellos Se quiere huir de un escollo y se tropieza con otro mucho mayor. No se exige el pago de una deuda cuando existe, sino cuando ha sido graciosamente condonada.

Jesucristo ha padecido para provocar ese amor penitente, para obtener de nosotros esa satisfacción. El valor objetivo de la Pasión no se ve ya aquí por parte alguna.

El Padre Emilio Mersch, S. J.

Terminaremos esta primera parte con una breve referencia al Padre Emilio Mersch. Extrañará lo cataloguemos entre los desfiguradores o negadores de la satisfacción, tomada en su sentido tradicional; pero dejaremos que también aquí canten los textos.

Para él, la Redención es tanto obra de amor como de justicia, de una justicia que nada puede dar ni restituir a Dios, pero por la cual es Dios restituído a los hombres.

La reparación del género humano no será para que Dios recupere algo que con la caída había perdido, sino para colmar al hombre de muy mayores beneficios de los que había recibido al salir de las manos de Dios.

"La Redención—escribe—no es para restituir a Dios alguna cosa, sino para devolver Dios al hombre. Se alteraría el esplendor de la obra imaginándose que la majestad de Dios ofendida está ansiosa de exigir una terrible satisfacción del honor y que queda aplacada y satisfecha porque se *la presenta su Hijo muerto como protestación de que no solamente el universo, sino ese mismo Hijo ha debido ser destruído en su divina presencia.* Cierto que yo conservo verdadera veneración hacia el Padre Condren, cuyo parecer reflejan esas líneas; pero no puedo evitar el juzgar inadmisible el concepto de Dios que ellas encierran. Esta majestad arrogante y destructora se halla en oposición a lo que la misma razón nos dice respecto del Acto puro y de la Bondad infinita, e infinitamente más, si posible fuera, en oposición a lo que enseña el evangelio sobre nuestro Padre celestial. Se equivocaría, consiguientemente, quien se imaginara que el afán de Dios en la Redención ha sido ser pagado hasta el último céntimo y de no renunciar a castigar a los culpables, sino haciendo caer todos los golpes sobre el inocente.

Verdadera caricatura, ciertamente, la de esta justicia que lleva cuenta rigurosa de lo debido y recibido, pero no guarda consideraciones con las personas; justicia de negociante, no de magistrado. No es así como Cristo ha llegado a ser nuestra justicia. El no ha satisfecho en lugar de los pecadores, sino que gracias a El y en El, son los pecadores los que satisfacen, recuperando todo lo que habían perdido. Sin duda que son necesarios los dolores y la muerte; pero no es Dios quien los reclama, como una horrible satisfacción a la que tendría derecho (sólo el pensarlo constituiría una blasfemia), es el hombre el que la necesita para arrancarse a su pecado; y la justicia que los exige no es una divina venganza, sino la ley inherente al hombre, constitutiva justamente del hombre, la ley natural que de parte de Dios fija las relaciones y las proporciones entre las cosas. Háblese en buena hora si se quiere delante de la cruz de Cristo y de la humanidad, de crueldad; pero téngase presente que esta crueldad es la del pecado, la del hombre en su pecado. Es el pecado quien ha hecho penetrar el mal hasta el corazón, por lo que para arrancarlo ha sido necesario que la humanidad hunda el cuchillo hasta la empuñadura; es él quien ha torcido al hombre contra sí mismo, de suerte que no puede ser enderezado sin descoyuntarle los huesos" (41).

---

(41) *Théologie du Corps Mystique*, París, 1949, t. I, págs. 329-331.

He querido traer esta larga cita para recoger todo el pensamiento del Padre Mersch, y al propio tiempo para hacer ver las marcadas afinidades que guarda con los Padres Hamman y Montcheuil.

Una advertencia final

Antes de terminar esta primera parte quiero volver a llamar la atención sobre la forma de referirse a la satisfacción que estilan todos estos autores, acompañándola de algún calificativo que la haga, no solamente repulsiva, sino estrictamente rechazable. Dice, por ejemplo, el Padre Mersch: "No ha exigido Dios los tormentos y la muerte de Jesucristo como una horrible satisfacción a la cual tuviera derecho, constituyendo una blasfemia sólo el pensarlo." Si en lugar de "exigencia a secas, ponemos "determinación", y en lugar de "horrible" ponemos con Santo Tomás "severa" (III, q. 47, a. 3, ad 1), comprobaremos que lo calificado por el Padre Mersch de blasfemia expresa llanamente la doctrina católica.

Anteriormente vimos al Padre Pinard de la Boullaye calificar de "abominable manera de interpretar los designios de Dios", juntamente condenada por la Iglesia, la exigencia absoluta de los tormentos de Jesucristo, concluyendo no tienen otro fin que impresionarnos y aleccionarnos a los redimidos. Si en lugar de "exigencia absoluta" ponemos simplemente "condicionada", tendremos expresado el común sentir de los teólogos.

El Padre Hamman nos dice a su vez que el dolor y la muerte de Jesucristo "no los reclama el Padre en virtud de una rigurosa venganza, sino únicamente por la lógica del pecado del hombre" (pág. 78). Cambiemos "venganza" por "justicia" y expresaremos doctrina corriente entre los teólogos y rechazada por el Padre Hamman.

La Teología que aceptó la noción de satisfacción para explicar siquiera parcialmente los beneficios derivados al género humano del sacrificio del Calvario, ha cuidado de puntualizar su necesidad, naturaleza, extensión y condiciones.

Ofrecerla desorbitada por cualquier extremo para rechazarla de plano, siquiera en el sentido que le ha dado la tradición y recogido la Iglesia en su Magisterio ordinario y solemne, no pasará de constituir un bonito truco dialéctico, fácilmente advertido por cualquier mediano teólogo en en una materia ya de antiguo tan perfectamente dilucidada.

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS QUE SOCAVA EL IRENISMO

Tres ideas básicas

Al "destruir el concepto de la satisfacción ofrecida por Cristo", hace constar la Encíclica *Humani generis* que el irenismo de que nos venimos ocupando, destruye también el fundamento sobre que se asienta, o sea, "la noción del pecado en cuanto ofensa de Dios". Lo hace con una resolución, que no sabré decir si entre los teólogos españoles produce simplemente extrañeza o si llega a producir verdadero escándalo.

Propuestas las verdades fundamentales de la elevación y caída del género humano en Adán, la noción de la satisfacción de Cristo presupone estas tres verdades: 1.ª El agravio del pecado a la divinidad. 2.ª La deuda moral consiguiente contraída con el cielo. 3.ª Las reclamaciones de la divina justicia.

Esas tres verdades son negadas o más o menos ensombrecidas por algunos teólogos católicos, entre los cuales habrán de figurar varios de aquellos a quienes nos hemos referido en la primera parte.

1.º *El agravio del pecado a la divinidad.*

Como no podía por menos de ocurrir, las extralimitaciones doctrinales en que incurren estos teólogos tienen su entronque en los errores del racionalismo moderno.

Sabido es que para los racionalistas Dios está demasiado lejos del hombre para que pueda sentirse ofendido por sus ignorancias, flaquezas o perversidades. Para Kant, la misma ley moral carece de objetividad y fundamento.

> "La autonomía de la voluntad—escribe—es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes conformes a ellas; toda *eteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de las mismas y de la moralidad de la voluntad... Así, pues, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón pura y práctica" (42).

La moderna filosofía de los valores desconoce por igual la filosofía de los deberes, escribiendo su fundador y pontífice Aloys Müller:

(42) *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1904, pág. 68.

"Para la esfera de los valores y su realización inmediata, *una suprema ley moral* es algo sin sentido. Si hay en algún lugar algo de este género es en el reino del deber" (43).

Recientemente consideraba R. Otto el mal moral—no les agrada a estos racionalistas el vocablo "pecado"—como un mero sentimiento que nos hace perder la estima de nosotros mismos, constituyendo un mero "no valor", que ni necesita expiación ni obliga al "hombre natural" a sentirse por él enemigo de Dios (44). Ultimamente, Bertrand Russell, aconseja eliminar las que él denomina "pasiones egocéntricas", entre las que figura la "sensación" del pecado (45).

Como pieza de empalme entre los racionalistas y los teólogos de quienes nos venimos ocupando podríamos colocar a Hermes, que ya a mediados del siglo pasado patrocinó la teoría de que el pecado no es ofensa de Dios, por donde la satisfacción a la divina justicia carece de fundamento.

"Si Dios no se dió por ofendido—escribe—y en realidad no estaba desafecto con relación a los hombres, para proporcionar a éstos las ventajas arriba mencionadas, que quedásemos aterrados para lo futuro ante el pecado y excitados a la guarda fiel y al buen uso de la gracia, había de llevarse a cabo una obra que bastase, según el derecho más estricto, a reconciliar con Dios; nada impedía que Dios mismo pudiese ejecutar esa obra."

Según él, la infinita misericordia de Dios no podía reclamar una satisfacción al género humano, ni consiguientemente a aquel que a todos nos representaba, ordenándose únicamente la Pasión de Cristo a mostrarnos la gravedad del pecado (46).

Véase ahora como se expresa el Padre Yves de Montcheuil:

"Parece—escribe—que el pecado sea un agravio—como un mal, al menos un mal moral—hecho a Dios, a consecuencia del cual sea preciso, o cuando menos conveniente, que dicho agravio sea reparado. Indudablemente es mucha verdad que el pecado tiene algo de infinito, porque destruye en el hombre algo de valor infinito, sin medida común con nada humano: la vida de la gracia; también el acto de salir del pecado está por encima de todo esfuerzo humano; pero el pecado no acarrea efectivamente perjuicio alguno a Dios. Como la creación y el don de la vida hecho al hombre no le han dado nada, así el pecado, nada tampoco le quita; no perjudicando sino al hombre" (pág. 129).

---

(43) *Introducción a la Filosofía*, pág. 162.
(44) *Lo Santo*, traducción española, cap. 10, 2.
(45) *La conquista de la felicidad*, Madrid, 1940.
(46) *Cristkatholische Dogmatik*, edic. 1836, 2, 384.

Muy parecido lenguaje emplea el Padre Adalbeto Hamman:

"La noción del pecado—escribe—está sujeta a equívocos. Parece como si el pecado fuera una injuria inferida a Dios, en cuyo caso convendría indudablemente que tal injuria fuera reparada. Pero el pecado no infiere perjuicio alguno a la naturaleza de Dios, que es inaccesible; no perjudica sino al hombre" (págs. 69 y 84).

Respecto al Padre Mersch, ya hemos visto que rechaza la noción de la Redención en el sentido de que Dios recupere con ella algo que por el pecado había perdido. No se ordena a ese fin, constituyendo una desfiguración del misterio el imaginar que Dios busca por él una reparación a su honra y una satisfacción que aplaque a su majestad ofendida.

Fácil es comprobar en este modo de discurrir una gran confusión entre la gloria y bien de Dios *ad intra* y *ad extra*. A ningún teólogo antiguo se le ocurrió afirmar se le arrebatase a Dios con el pecado alguno de los bienes que constituyen la perfección de su ser, o padezca mengua por semejante motivo su infinita bienaventuranza. Pero tampoco se puede negar se propuso Dios obtener por la creación una gloria, denominada por los teólogos muy propiamente "formal-externa", que únicamente la obtiene en su plenitud cuando todas las hechuras de sus manos, y singularmente el hombre, permanecen dentro de la órbita que El les ha trazado. Sólo la voluntad perversa del hombre puede apartarse de ella, y cuando esa potencia se traduce en actos, hay por parte del hombre un desorden moral, denominado genéricamente "pecado", y por parte de Dios una diminución de su gloria "formal-externa", que modifica su actitud respecto del hombre.

Lo que estos modernos teólogos tienen al parecer por una invención de su ingenio, lo previó y resolvió el mismo San Anselmo cuando elaboraba la doctrina de la satisfacción.

Ille peccat qui Deum inhonorat. Deum vero exhonorat, qui suum honorem ei aufert, nec solvit Deo quod ei debet. Deum, qui sibi est honor incorruptibilis, honor immutabilis, cujus honor non potest crescere nec minui, quantum in ipso est, nemo potest honorare, nemo exhonorare. Sed in quantum in se est, rationabilis creatura, cujus voluntas voluntati Dei semper debet esse ex debito obediens et subjecta, honorare vel exhonorare Deum dicitur, quando voluntatem suam voluntati Dei aut supponit aut superponit (47).

(47) *Libri Sancti Anselmi "Cur Deus Homo" prima forma inedita*, ap. "Analecta Gregoriana", vol. 3, bajo la dirección de EUGENIO DRUWÉ, Roma, 1938, pág. 23. Sabido es que le han salido numerosos contradictores al Padre Druwé acerca de esa primera redacción del "Cur Deus Homo", atribuyéndola Rivière y algunos otros a un discípulo del Doctor de Cantorbery. Como la misma doctrina recogida en este pasaje se contiene en el que citamos a continuación, basta a nuestro propósito con que sea el que aquí se recoge el pensamiento del Santo Doctor.

En parecida forma se expresa en la composición definitiva de la misma obra:

Palam igitur est quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare; sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur cum voluntatem suam voluntati ejus subicit aut subtrahit (48).

De estas verdades parten cuantos teólogos antiguos han escrito sobre la satisfacción, constituyendo un verdadero atraso el pretender siquiera refutar sus principios y razonamientos para asentar como inconcusas doctrinas diametralmente contrarias a esas tradicionales enseñanzas.

2.° *La deuda contraída con la divinidad.*

Los tres teólogos últimamente citados tampoco admiten constituya el pecado una deuda contraída con la divinidad, segundo fundamento de la satisfacción felizmente enunciada por San Anselmo.

"Cuando Dios quiere perdonar al hombre y devolverle su gracia—escribe—el Padre Yves de Montcheuil—, no tiene antes que pedirle, si hemos de hablar con todo rigor, reparación de un agravio que no puede alcanzarle: está El demasiado alto para eso" (pág. 130).

"La Redención—escribe a su vez el Padre Hamman—, no es el precio de un rescate pagado a Dios o al demonio, como si el Padre concediera la gracia a cambio de una satisfacción o como precio de una sustitución" (pág. 72).

En nada se aleja, según hemos visto, de semejante lenguaje el del Padre Mersch. Cuando los teólogos hablan de una deuda contraída con Dios, bien se entenderá emplean un lenguaje metafórico. Debe el hombre a Dios, como a primer principio y último fin, su amor, adoraciones y obediencia. Cuando, lejos de tributarle esos homenajes, se rebela contra El quebrantando sus mandamientos y perturbando el orden por El establecido, le infiere indudablemente una injuria monstruosa. Mirado el pecado como injuria, reclamará reparación; considerado como deuda, exigirá el pago correspondiente.

En esta deuda fundaban los teólogos la necesidad de la satisfacción, y si esa satisfacción ha de ser condigna, o igual a la ofensa inferida a la divinidad, la necesidad de que proceda de una persona divina.

Podrá Dios conceder el perdón por pura misericordia o querrá concederlo en determinadas condiciones. Lo que no cabe negar en Teología católica, ni aún en simple Teodicea, es que el pecador tenga contraída con la divinidad una deuda en cierto sentido infinita. Al pago de esa

(48) *Cur Deus Homo,* ML. 158, 381.

deuda, que por altísimas y múltiples razones no quiso Dios renunciar, se ordenará la Encarnación redentora y concretamente el sacrificio del Calvario.

3.° *La reparación exigida por la divina justicia.*

La Teología tradicional partía indefectiblemente al tratar de la Encarnación redentora y de la Pasión de Cristo del hecho de que la divina justicia reclamó una satisfacción condigna por el pecado del hombre. Al no podérsela ofrecer, ni la humanidad pecadora en general ni ninguno de sus miembros en particular, dispuso amorosamente para obtenerla la Encarnación del Verbo, con la que podrán darse tierno abrazo la más severa justicia con la más tierna misericordia.

Todo esto es lo que se ha esforzado por ridiculizar el racionalismo de un siglo a esta parte, desorientando más o menos, ya que no arrastrando a sus errores, a numerosos teólogos modernos.

Fué el primero en ridiculizar el sistema de San Anselmo Ch. Baur (49), a quien siguen muy poco después, en Alemania, Federico Strauss (50), y en Francia, Alfredo Reville (51). Copiando servilmente a Strauss, como se lo demuestra Rivière (52), por el sistema de la doble columna, trató de desvirtuar la doctrina de la satisfacción Augusto Sabatier (53).

"Por primera vez—escribe Strauss y copia casi a la letra Sabatier—en lugar de parar la atención en los derechos del demonio o en la veracidad divina, se hace decididamente de la justicia divina un atributo, que en oposición con su bondad, exigiría la sustitución de una pena por la que los hombres debían padecer. Se establecería, como en el caso de Newton, un paralelógramo de fuerzas, en el cual la bondad divina tendería a conceder la gracia por propio impulso, mientras que la justicia reclamaría para los pecadores castigo implacable; pero donde la acción combinada de las dos convergería es la diagonal de la satisfacción" (54).

Tras las huellas de Strauss y Sabatier caminará poco después el abate José Turmel, primero bajo el seudónimo de Hipólito Gallerand (55), y

(49) *Die christliche Lehre... der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingia, 1838.
(50) *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingia, 1841, t. 2, pág. 240-336.
(51) *De la Rédemption*, París, 1859, pág. 57.
(52) *Le dogme de le Rédemption dans la Théologie contemporaine*, págs. 26-30.
(53) *La doctrine de l'expiation et son evolution historique*, París, 1903, pág. 53-62.
(54) Obr. cit., págs. 260, 261.
(55) *Le Rédemption dans saint Augustin*, en "Rev. d'histoire et de la littér. rel.", 1922, t. 8, págs. 38-77, y en *La Rédemption dans l'Eglise latine*, en "Rev. de l'histoire des religions", t. 91, 1925, págs. 35-76.

más adelante bajo su propio nombre (56). Para este pobre sacerdote apóstata, el dilema de San Anselmo, *necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur* (57), conduce a una extraña paradoja que compromete a sus dos extremos, por cuanto en la noción del pecado ofrecida por el Santo Doctor resulta imposible la pena e inútil la satisfacción. Si el pecado no es una injuria efectiva al honor de Dios, la pena carece de sentido.

"¿Qué es—se pregunta—lo que Dios toma del hombre para cobrarse? Toma la capacidad que tiene de ser dichoso, lo que equivale a afirmar que le inflige tormentos. ¿Qué relación existe entre semejante medida y el efecto que se busca? ¿Y cómo los tormentos impuestos al pecador obtienen la restitución del bien arrebatado a Dios? Es lo mismo que si se pretendiera sustituya un rayo de sol a un ladrillo en la fabricación de un muro" (58).

Si admitimos, por el contrario, que el honor de Dios no está a nuestro alcance, en tal caso la satisfacción es imposible.

"Si el pecador—continúa—no arrebata su honor a Dios, se sigue que la fórmula *aufert a Deo quod suum est,* no responde a realidad alguna. Y entonces, ¿qué necesidad tenemos de devanarnos los sesos buscando la sútil transformación por la que los tormentos del pecador restituyen a Dios su honor? Nada hay que restituir, puesto que nada ha sido robado" (59).

Como muy bien le replicó Rivière,

"este dilema, de tan brillantes apariencias, descansa en realidad sobre una doble confusión. Consiste la primera en presentar como contradictorios dos aspectos complementarios de un mismo concepto. La otra, en apoyarse, respecto a lo que les es común, sobre la parte débil de la imagen con detrimento de la idea que ella refleja" (60).

El mismo San Anselmo se encarga de explicar que esa privación del honor divino no afecta a la vida íntima de Dios, sino a los homenajes que recibe de sus criaturas, y que al negárselo la voluntad perversa del pecador, *Deum in quantum ad illam pertinet, inhonorat* (61). Al sufrir cierta mengua externa el honor divino, es natural reaccione la divina justicia, exigiendo una reparación o infligiendo un castigo.

No son exclusivamente los racionalistas quienes se oponen a las exigencias de la reparación por parte de la divina justicia. Ciertos teólogos modernos, no se sabe si arrastrados por estas corrientes, o inspirados

---

(56) *Histoire des dogmes,* t. 1.
(57) *Cur Deus Homo,* I, 15, ML, 158, 381.
(58) *Historie des dogmes,* t. 1, pág. 223.
(59) Ib., pág. 224.
(60) *Le dogme de la Rédemption au debut du moyen age,* pág. 81.
(61) ML, 158, 380.

más bien en la muelle y sibarita civilización moderna que en los datos de la revelación cristiana, tratan de eliminar estas exigencias de la divina justicia, viendo cualquiera cosa en los tormentos de Jesucristo antes que una satisfacción condigna correspondiente a una reclamación de la divina justicia. Recuérdese lo que en la primera parte de este trabajo nos ha dicho el Padre Mersch respecto a la "horrible satisfacción", calificando de "blasfemia" a la mera pretensión de atribuir su reclamación a la divina justicia.

Todos los que con Rivière admiten únicamente como accidental en la Pasión de Cristo el elemento penal, niegan también que la divina justicia reclamase esos tormentos, que únicamente *permitió* (62), por fines muy alejados de su divina justicia.

"Importa presentar—escribe el Padre Hamman—a ejemplo de los Padres, la Encarnación como constituyendo una fuente de gracia, más bien que descubrir en ella una exigencia de los derechos de Dios. La Escritura, ya en los anuncios proféticos, presenta al Mesías como el don de la divina misericordia. En virtud de esa iniciativa puede la humanidad, en Jesucristo, glorificar a Dios" (págs. 68, 69).

En cuanto al Padre Mantcheuil, sin negar en absoluto la satisfacción, niega la reclamara la divina justicia, presentándola como una exigencia del amor que una vez justificados debemos ofrecer a Dios los redimidos.

Así es como bajo las lucubraciones de estos teólogos vienen a desaparecer los fundamentos sobre los cuales asentaba la Teología tradicional la satisfacción que Jesucristo ha ofrecido por nosotros, con lo que dicho está desaparece el "concepto" de la misma, como nos lo dice el Papa en la *Humani generis*.

TERCERA PARTE

DESVARIOS EN QUE INCURRE

Son inevitables

Bien se entiende que este irenismo del que nos venimos ocupando habrá de incurrir en no ligeros extravíos.

El mero hecho de atentar contra los fundamentos sobre que descansa la doctrina de la satisfacción constituye ya de por sí un notable desvío de la Teología tradicional.

---

(62) *Dictionaire de la Théologie Catholique*, art. "Rédemption", vol. 13, col. 1968.

Como sea verdad aquello de que *abyssus abyssum invocat* (Ps. 41, 8), ese desvarío conduce a otros muchos que sería largo enumerar. Vamos a limitarnos a cinco principales.

1.° *Pasar del orden afectivo y táctico al doctrinal.*

Tomado el irenismo por pacificación, concordia, buena voluntad hacia todos, por encima de todas las ideas, deslices y distancias, hasta cierto punto debemos ser todos irenistas; reconociéndonos en la gran familia humana todos hijos de Dios obligados a una común inteligencia y destinados a vivir en armonía. La caridad abraza incluso a los enemigos, por donde el irenismo afectivo vendría a constituir la flor de la caridad.

Los errores y extravíos de nuestros hermanos no llegan a destruir los lazos que con ellos nos unen; ni nos autorizan a mirarlos como enemigos, ni nos dispensan del divino precepto de amar a nuestros prójimos. La profunda miseria de quienes viven sumidos en el error no debe inspirarnos sino misericordia, y tanto mayor misericordia cuanto más profunda fuere su miseria. Las brutales o extravagantes filosofías que extraviaron su inteligencia, la defectuosa educación que tal vez tiene agostado su corazón, las desventuras en que los tiene aherrojados una sociedad sin entrañas, deben ser otros tantos motivos de compasión hacia ellos.

Si la adversidad nos llega a colocar en la misma prisión, destierro o campo de concentración, deberemos aparecer los mejores camaradas. Todo esto nos enseña y reclama el cristianismo.

Recuérdense las lágrimas de Jesucristo sobre la Jerusalén incrédula y ya en su presciencia deicida, los acentos de San Pablo sobre sus hermanos los israelitas y aquel consejo de San Agustín: *Interficite errores, diligite homines.*

Si del orden afectivo pasamos al campo del apostolado, deberemos tener presente que hay un patrimonio de verdades común a las diversas iglesias, religiones y aun escuelas filosóficas; siendo legítima la unión entre los miembros de tales organizaciones para la defensa de ese patrimonio común. Así vemos unidos, sin que la Iglesia alce su voz contra tales alianzas, a cristianos, judíos, mahometanos y paganos para resistir los ataques del comunismo ateo. Hasta cabría la unión con materialistas y ateos para defender los fundamentos de la sociedad y el orden civil amenazados por otro materialismo ateo que los combata.

En cuanto a la táctica del apostolado en orden a atraer hacia la Iglesia a los disidentes, también deberemos llevar nuestra caridad como precursora. Está reconocida la singular importancia del elemento psico-

lógico en los caminos que conducen a la fe. *Trahit sua quemque voluntas,* dijo el poeta, añadiendo San Agustín que no solamente *voluntate sed et voluptate trahimur* (63) hacia el Padre y el Hijo. No es buen método llegarse con ceño duro hacia aquellos a quienes tratamos de atraer, ni cabe pensar lograremos rendirlos a trallazos. Aquí el dicho de San Francisco de Sales: "Se cazan más moscas con una dedada de miel que con un barril de vinagre." Vean los disidentes nuestro bondadoso corazón antes que la fuerza de nuestras razones. Vistamos, si hace falta, su traje, como los misioneros en ciertos países; empleemos su lenguaje, asimilémonos su cultura, mostrémonos deferentes con sus gustos, preciémonos ante ellos de ser muy del día y hasta de la hora. Hagámosles amable la verdad como previo requisito para hacerla inteligible, y mucho antes de proponérsela como obligatoria.

Creo que hasta aquí estaremos todos de acuerdo con los más fervientes apóstoles del irenismo.

Donde comienzan nuestras divergencias, porque comienzan sus extravíos, es en el afán que ponen y sostienen debe ponerse por almibarar, adobar, acondicionar la verdad católica para ofrecerla agradable a los paladares de los disidentes. Aquí el repetir: *Depositum custodi* (I Tim., 6, 20). Le ha sido confiado a la Iglesia, y en su tanto a cada uno de nosotros, ese sagrado depósito, al que no podemos echar mano para distraer cantidad alguna. Las iglesias disidentes se pueden sentar alrededor de una mesa en Amsterdam, renunciando cada cual a parte de su doctrina en aras de la concordia. Podrán dichas iglesias ser indulgentes con algún sector de sus fieles mal avenidos a recibir toda su dogmática, dispensándoles de acatar aquellos misterios que más les repugnan. Con ello revelarán esas iglesias son dilapidadoras del tesoro recibido y no reunir las notas características de la verdadera Iglesia de Jesucristo.

El catolicismo no puede tomar parte en esas asambleas, así como no puede enfundar el crucifijo para que no espante a un humanismo apolíneo de tan triste recordación en las postrimerías de la Edad Media. El verdadero apóstol debe comenzar por estar inquebrantablemente convencido de la verdad, y de que todo el conjunto del dogma y la moral, con sus maravillosas armonías, firme cohesión y adaptibilidad a todos los tiempos y civilizaciones se recomienda por sí mismo, haciéndose amable a todo género de personas. Nuestra verdad católica no es una dama fea o antañona que necesite acicalarse para salir a la calle. Los filósofos nos dicen que lo verdadero es necesariamente bello, y si toda verdad tiene su esplendor y brillo correspondiente, lo habrán de tener con mucha ma-

(63) Tract. 26 in Joann.

yor razón las verdades reveladas, y aun entre ellas, todas aquellas que se refieren al *speciosum prae filiis hominum* (Psal. 44, 3).

La táctica de almibarar la verdad religiosa, despojándola de sus propios elementos para ataviarla con ajenos, constituye por otra parte una vergonzosa desconfianza en el teólogo o el apologista. *Non indiget Deus mendacio nostro* (Job, 13, 7), y todos los elementos humanos con que pretendamos ocultar o desfigurar los divinos, no servirán sino para rebajar la verdad y a quien trata de defenderla con unos recursos que los adversarios acabarán por reconocer de muy baja ley. No es escondiendo el crucifijo como se ha extendido el cristianismo en el mundo, sino tremolándolo como una bandera y exclamando con San Pablo: *Nos autem praedicamus Christum crucifixum* (I Cor. 1, 23).

Muy oportunamente hace constar la *Humani generis* que sacrificando la verdad en aras de la concordia con los disidentes se llegará a la unión, pero será necesariamente "en la común ruina".

Este tránsito de lo afectivo a lo doctrinal, del método en el apostolado al ocultamiento o desfiguración de la verdad, constituirá siempre, no sólo una mala táctica, sino también un rotundo fracaso para el irenismo. El *non erubesco evangelium* (Rom. 1, 5), constituirá siempre en el apóstol la mejor recomendación de su doctrina; así como por el contrario, todo intento vergonzante de acomodarlo al mal gusto del público implicará por adelantado un descrédito del mismo.

Hace observar a este propósito el Padre S. Fruscione que este afán conciliador atrae sobre ciertos representantes de la teología oficial el desdén de los incrédulos; citando el siguiente pasaje de Soeren Kierkegaard: "¡Oh, cómo han cambiado las cosas desde aquellos tiempos en los cuales tenía el cristianismo sus inflexibles mártires y confesores, a los nuestros, en que tiene profesores complacientes y flexibles en todos los momentos!" (64). Añade el Padre Fruscione:

"La denuncia kerkegaardiana humilla y ridiculiza a aquellos profesores de historia de las religiones y de historia del cristianismo y a aquellos teólogos racionalistas, que se han hecho famosos en nuestras universidades y en las extranjeras por sus afanosas tentativas por conciliar lo inconciliable en nombre de las tesis—antítesis—síntesis de Jorge Hegel. La denuncia kierkegaardiana humilla y ridiculiza a aquellos señores de la constitución moral desmedulada y deshuesada, verdaderas cañas juguetes de todos los vientos, para los cuales la destilación de la sabiduría la contienen todavía las palabras del antiguo sofisma siciliano: *nada existe; si algo existe, no puede conocerse, y dado caso que llegue a ser conocido, es imposible comunicar a otros dicho conocimiento*" (65).

(64) Citado por L. Pereyson, *Esistenza e persona*, Turín, 1950, pág. 14.
(65) Art. cit., pág. 503.

2.º *No saber distinguir entre los excesos de la oratoria y las rigurosas demostraciones de la Teología.*

El segundo error de la aplicación del irenismo al misterio de la Redención se cifra en confundir lastimosamente los excesos de la oratoria, o hasta si se quiere, de algunos teólogos, con las severas enseñanzas de la Teología tradicional, definitivamente estereotipadas en las obras del Doctor Angélico.

Es muy digno de observar que precisamente la nación donde los radicalismos protestantes y jansenistas tuvieron mayor eco entre los oradores y escritores piadosos, sea justamente aquella donde el irenismo adquiere manifestaciones más extremistas.

Recuérdese lo que una oratoria fogosa y aun a veces una teología inconsiderada nos han dicho sobre la forma de entregar el Eterno Padre a Jesucristo a los tormentos; la justicia vengadora de Dios sobre el Redentor paciente; la ira divina descargando sobre El todos sus rigores represados desde el principio del mundo; la profundidad del desamparo reflejado por la cuarta palabra de Jesús en la cruz; el alcance de ciertos enérgicos textos de San Pablo, etc.

Allí donde Santo Tomás nos dice que el Eterno Padre envió a su Hijo a la muerte *inspirando voluntatem patiendi* (66), nos muestran un ceño tan inflexible y un rigor tan fiero, que desdice tanto de la bondad de Dios como de la libertad de que se gloría Jesús, armonizándola con su obediencia.

Donde el Angélico limita la severidad de la divina justicia a no dejar el pecado sin una pena satisfactoria (67), ha sido muy frecuente hablar de justicia vengadora y de castigo propiamente dicho.

En contraposición del infinito amor del Padre al Hijo en el enviarle a la muerte de que nos habla Santo Tomás (68), se nos ha querido mostrar un enojo e ira desatada, incompatibles con la divina filiación y santidad inmaculada de Jesucristo.

Donde el Angélico entiende el desamparo de Jesús en la cruz por mera falta de protección contra las desatadas iras de sus enemigos (69), esa oratoria y teología quieren descubrir un desamparo tan profundo y extremado que se parece en mucho al de los condenados en el infierno.

Finalmente, donde el Doctor Angélico interpreta el *proprio Filio suo non pepercit* (Rom. 8, 34), por *eum a poena non exemit, cui parci*

(66) *III*, q. 47, a. 3.
(67) Ib. ad 1.
(68) *I*, q. 20, a. 4, ad 1.
(69) *III*, q. 50, a. 2, ad 1.

potuisset... sed exposuit passioni pro expiatione (70), han contemplado un exceso de severidad escalofriante donde el Apóstol afirma que *fecit eum peccatum* (II Cor. 5, 28), y *factus est pro nobis maledictum* (Gal. 3, 13), entendiendo el Doctor común por la solidaridad con el género humano pecador (71), la semejanza del pecado y las apariencias de la maldición que acompañaba a los crucificados (72), han visto como una personificación del pecado y una maldición efectiva, aunque no bien dibujada, en quien es la santidad inmaculada y sólo puede aceptar como cabeza del género humano parte de la expiación dolorosa correspondiente sobre la tierra a los pecadores.

J. Rivière nos ofrece una larga serie de testimonios sobre esos extremos (73), que sería fácil ampliar con los referentes a numerosos teólogos en general y autores españoles en particular (74), pero que evitamos en gracia de la brevedad.

Claro está que ofrecidos tales extremismos por explicación católica del misterio de la Redención aparece dicha explicación monstruosa, repulsiva y contraria al conjunto de lo que la Teología y el evangelio nos dicen sobre Dios y sobre Jesucristo.

Pero llegar por reacción y como de un salto al extremo contrario, negando que la justicia divina reclame una condigna reparación por el pecado del mundo, negar la satisfacción o darle un sentido distinto del recibido en la Teología y Magisterio de la Iglesia, limitar incluso los

---

(70) In epist. ad Rom. c. 8.

(71) In psalm. 21, 1.

(72) *III*, q. 46, a. 3.

(73) *Le dogme de la Rédemption, étude théologique*, págs. 230-249.

(74) Para no ofrecer sino un botón de muestra, véase cómo expone la cuarta palabra de Jesús en la cruz el Padre BRUNO DE IGUALADA, O. M. Cap.: "¿Cómo se explica que encontrándose Jesús al cabo de su vida y en medio de sufrimientos horribles, se vea abandonado, no sólo de los hombres, sino incluso del mismo Dios, clamando a grandes voces: Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado?" Es que entonces no era El Justo. No os escandalicéis. Lo afirma San Pablo: *El que no conocía el pecado, pagó por nosotros, a fin de que nosotros nos convirtiésemos en justicia de Dios en El* (II, Cor., 5, 21.)

"Nosotros éramos pecadores; Jesucristo, la pura inocencia. Dios, poniendo en Cristo el peso de nuestros pecados, parece hundir este mar de corrupción moral, y entonces apareció Cristo, a los ojos de Dios como *reducido a pecado, hecho un puro pecador*. He aquí, por qué el Padre celestial, al ver sobre su hijo la sórdida moral de toda la Humanidad, se enojó gravemente contra El, haciéndole sentir un tormento y abandono capaz de expiar toda la culpa, por grande y abominable que fuera, obligándole a exclamar con queja sentidísima: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?...

"Jesús rechazado por su Padre, que le trataba como a víctima cargada con todos los pecados del mundo, no tuvo en un momento determinado el sentimiento suave de la divinidad que vivía en El. Lo perdió... ¡Es espantoso!... pero no es una herejía. Es horrible, pero es verdad." *(Las últimas palabras de Jesús*, Barcelona, 1940, págs. 105-110). Muy lamentable semejante modo de hablar, no siendo de extrañar se subleve contra él toda inteligencia ilustrada y toda alma creyente.

designios de Dios en los tormentos de Jesucristo a los saludables efectos que producen en nuestros ánimos, es ir demasiado lejos, incurriendo en errores mal avenidos con la doctrina católica.

3.º *Prescindir de la realidad fundamental del sacrificio.*

Recordarán los señores semanistas que el año pasado estudié en estas sesiones al Doctor Juan Rivière como teólogo de la Redención, ensalzando sus muchos y relevantes méritos, pero apuntando juntamente sus no ligeros deméritos.

Entre estos últimos figuraba su actitud frente a la realidad ontológica y lógica del sacrificio del Calvario. Para él, la muerte de Jesucristo sólo es sacrificio en cierto sentido amplio y un tanto metafórico. Como realidad lógica, no se presta para darnos la idea cabal de la obra de Cristo que buscamos; ya que los teólogos comienzan por no estar de acuerdo sobre la esencia y elementos del sacrificio. De aquí que, según él, las ideas de sacrificio y rescate hayan sido *suplantadas* (75) por la de satisfacción vicaria.

Es bien conocido el decisivo influjo de este autor sobre la generalidad de los teólogos franceses, aun de aquellos que, como los Padres Pesch y D'Ales han tenido con él muchos dimes y diretes. Richard, por ejemplo, de las doce obras que cita en la bibliografía, cinco pertenecen a Rivière asegurando ya en la Introducción (pág. 10) le han servido de muy poderoso auxiliar; el Padre Pinard de la Boullaye, cuando trata de desacreditar los rigores de la divina justicia sobre Jesucristo, se escuda en su autoridad; no falta en la bibliografía de Montcheuil y en cuanto al Padre Hamman, ya en el prólogo se profesa su discípulo, afirmando "fué y sigue siendo una autoridad en la materia, constituyendo para nosotros un deber de filial gratitud el de asociar la memoria del maestro de Estrasburgo a este ensayo" (pág. 7).

Lo cierto es que ninguno de los autores citados en este trabajo centra el estudio de la Redención en la realidad y noción del sacrificio de Cristo, y ni siquiera dedica unas líneas al sacrificio considerado como forma o manera de obtener la Pasión de Jesucristo sus efectos redentores.

Para Santo Tomás, por el contrario, como para San Pablo, Jesucristo es Redentor en cuanto sacerdote y por la acción sacerdotal por excelencia que es el sacrificio.

Se pregunta el Angélico si conviene a Cristo el ser sacerdote, y presupuesto que *proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum*

---

(75) *Le dogme de la Rédemption, étude théologique*, pág. 216.

et populum... inquantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit, concluye que *hoc maxime convenit Christo* (76). Descendiendo más al particular, investiga *utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum,* respondiendo afirmativamente, por razón de que *cum virtute Christi collata nobis fuerit justificationis gratia, et Christus pro nobis plene satisfecerit, ejus sacerdotium plenam vim peccati expiandi habuisse certum est* (art. 3). Explicando que para la remisión del pecado se requiere la infusión de la gracia y la expiación de la pena por la cual *homo Deo satisfacit,* concluye que *utrumque horum efficit sacerdocium Christi.*

De aquí el que haya podido escribir el Padre C. Boyer: *Conceptus satisfactionis saepe ex natura rei includitur in conceptu sacrificii* (77).

Todas las viejas cuestiones referentes al rescate, sustitución, expiación, naturaleza de la justicia que se nos revela en la Pasión, etc., quedarían resueltas con sólo tener presente que Jesucristo es el Sumo Sacerdote del género humano ofrecido como oblación y hostia por nuestros pecados; por donde el estudio de la satisfacción no cabe centrarlo, sino en el terreno estrictamente religioso, y aún ahí, como lo hace San Pablo en la epístola a los hebreos, en el marco de los sacrificios rituales.

Muy bien nos lo ha dejado declarado el Padre De la Taille en el siguiente texto:

Ex eo quod Christus erat simul sacerdos et hostia, apparet et quomodo peccatis nostris sit veluti oneratus, et afflictus nostrorum peccatorum veluti poena (Is. 52, 13-53, 12). Sacerdos enim offerens sacrificium pro peccatis populi, populi censetur portare *peccata,* siquidem intercedit ut *legatus* populi ad Deum. Hostia autem pro peccato immolata, *vicaria* sua mortificatione, ut designat *poenam* reo debitam, sic deprecando arcet et arcendo supplet. Sic igitur Christus incessit bajulans peccata nostra, quin esset illi a Patre (repugnante sane justitia) nostrorum peccatorum onus impositum; sed ipse se oneravit Filius, dum (caritate impellente) vult sacerdotem nostrum agere, et hostiam se dare; adeoque se fecit Christus litans et *peccatiferum* et *poeniferum.*

Reconciliat igitur justitiae Dei ac innocentiae Christi poenalem seu piacularem passionis indolem proprietas sacrificii. *Quod ante oculos hominum poena, hoc autem ante oculos Patris fuit sacrificium* (Adulphus, *Expos. super Epist. B. Pauli a Hebreos,* c. 9, PL, 79, 1381.)

Vides jam quomodo substitutio Christi pro humano genere, quae requiritur ad satisfactionem vicariam, apte ex ejus sacerdocio fluat et in sacrificio impleatur; quamve necessarium sit ne cogamur in stricte poenalem satisfactionis vicariae explicationem incidere, ut sacrificalem amplectamur (78).

---

(76) *III,* q. 22, a. 1.
(77) *De Verbo Incarn.,* Roma, 1948, pág. 337.
(78) *Mysterium Fidei,* eluc. 2, págs. 26, 27.

¿Qué reparos opondría la mentalidad moderna a la noción de este sacrificio, en el que, como observa San Agustín *(De Trin.*, 4, 14), el sacerdote oferente, la víctima ofrecida, la divinidad obsequiada y los fines pretendidos, todo es grande, excelso y sublime?

Lo cierto es que la impiedad se subleva contra los tormentos de Cristo, las nociones de satisfacción vicaria, expiación penal, rescate, etc., aisladamente consideradas; pero no contra la noción de sacrificio, en la que convenientemente incrustadas las otras nociones no ofrecen las ásperas aristas con que las presentan muchos teólogos, teniendo una justificación que, no solamente las hace creíbles, sino también atrayentes.

El ofrecimiento de sí mismo hecho por el Hijo de Dios en el momento de revestirse de nuestra carne, que San Pablo ha recogido en la epístola a los hebreos (10, 5-7), el sacrificio efectivo de la última cena que ilumina con claridades de cielo las tinieblas del Gólgota, el sacerdocio católico y sacrificio de la Iglesia, conmemorando, renovando y aplicando la Pasión de Cristo, así como lanzan el descrédito sobre todos los extremismos de la ascética y la oratoria recogidos por el Doctor Rivière, así ofrecen al mundo moderno una Teología de la Redención tan elevada, razonable y armónica, que no es necesario acuda un falso irenismo a desfigurar, recortar o renunciar a ella para atraer al mundo moderno a las plantas de Cristo.

La verdad divina resulta siempre más atractiva que las más bellas ficciones humanas. Lo importante es saber presentar esa verdad con sus propios atractivos y no desfigurada con atavíos extraños.

4.º *Ofrecer la satisfacción como una mengua del amor divino.*

Otro de los extravíos en que incurren quienes según la *Humani generis* "destruyen el concepto de la satisfacción ofrecida por Cristo", consiste en presentar la satisfacción, si no como total negación del amor divino, cuando menos como una mengua en sus manifestaciones.

Todos los autores citados ponen singular empeño en considerar la Redención realizada a impulsos del amor divino.

Con anterioridad al Padre Sansón es únicamente Richard quien la estudia bajo este aspecto, bien que todavía no excluyendo por parte del hombre "la aceptación de las exigencias del orden divino, que son la justicia (pág. 187). El Padre Sansón rechaza ya abiertamente la noción de satisfacción propugnada por San Anselmo y aceptada con algunos retoques por Santo Tomás, en nombre y saliendo por los fueros del amor divino.

Para el Padre Hamman

"la Redención es obra de amor, debida a la iniciativa del Padre" (pág. 62). "El estudio de las Escrituras nos permite descubrir en la Redención que reintegra a la humanidad en el camino de la salvación un misterio de amor" (página 63). "El amor y el dolor se reclaman mutuamente; no sirviendo los tormentos y la muerte sino para testimoniar un amor llevado hasta el cabo" (página 83).

Para el Padre Montcheuil lo que Jesucristo nos revela sobre Dios es su amor, "un amor misericordioso exteriorizado en el hecho de abrazarse a los tormentos para manifestarlo con divinos esplendores" (págs. 88-93). El epígrafe del capítulo dedicado a la Redención es: "La Redención misterio de amor".

En este misterio, lo propio que en todas las actividades de Dios—dirá muy pronto—se manifiestan todas las perfecciones divinas, constituyendo una provechosa indagación el esfuerzo por descubrirlas. Pero el aspecto que nosotros estudiaremos para ofrecerlo como preferente es el de que la Redención es ante todo un misterio de amor. El amor de Dios hacia nosotros es quien nos da la profunda explicación tanto del hecho mismo de la Redención como del modo en que aparece realizada" (pág. 124).

La satisfacción, en cambio, se nos ofrece por su propia naturaleza como un tributo de estricta justicia exigido por Dios y ofrecido en nombre de todo el humano linaje por Jesucristo.

Conocidas son las afiladas aristas de la lógica de San Anselmo a este respecto que, aunque limadas convenientemente, primero por Pedro Lombardo y definitivamente por Santo Tomás, sitúan la satisfacción en en el terreno de la estricta justicia. *Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam* (79). Satisfacción equivale a pago de deuda, entrañando los tres elementos de, *previa injuria, compensación* o *pago* y *cancelación consiguiente*.

La oratoria podrá describir con unos u otros colores las exigencias de Dios, la incapacidad del hombre, la rigurosidad del pago por parte de Jesucristo. Los tres elementos esenciales se habían mantenido hasta el presente intangibles entre los católicos.

El desvarío de los irenistas se cifra en tomar por teología lo que no pasaba de explicación oratoria, y principalmente en aplicar al amor misericordioso de Dios y a su justicia las nociones de las limitadas virtudes humanas. En nosotros la misericordia que no se exterioriza en condonaciones sufre irremisible quiebra, porque apenas tiene otro campo donde

(79) *III*, q. 48, a. 2.

manifestarse. En Dios se dan las cosas muy de otra manera. Su amor es esencialmente donación. Su justicia *constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae ejus quae est lex ejus* (80). Este orden de su divina sabiduría en nada se opone a las generosas donaciones de su amor, y aun considerado el amor en su aspecto de misericordia, o remedio de nuestra miseria, nos dirá también el Angélico, que en todas las obras de Dios aparecen inseparables la justicia y la misericordia (I, q. 21, a. 4).

Respecto a la obra por excelencia de su justicia y su misericordia, que es la Redención del género humano, el amor rayará a altura infinita, dándonos a impulsos de la misericordia a su divino Hijo, y la justicia verá colmadas todas sus exigencias en la satisfacción superabundante que permitirá al Apóstol afirmar: *Non sicut delictum ita et donum, sed ubi abundavit delictum superabundavit gratia* (Rom. 5, 20).

Donde los irenistas descubren una oposición irreductible entre el ejercicio del amor y la justicia Santo Tomás nos había mostrado ya el tierno abrazo de esas dos divinas perfecciones. A la objección de que *plus decuit quod Deus ostenderit immensitatem suae misericordiae quam severitatem suae justitiae; sed ad magnitudinem misericordiae pertinet ut peccata sine satisfactione remitantur,* responde:

Dicendum quod quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo justitiae suae obviat. Misericordia enim quae justitiam tollit magis stultitia quam virtus dici debet, et ita Deum non decet: propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut in nullo justitiae ejus derogaretur; quod factum est dum pro nobis homo factus est ut pro nobis satisfaceret: in quo etiam abundantior misericordia ostensa est ad nos, quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, in quantum naturam nostram magis exaltavit, et pro nobis mortem pertulit (81).

Son muy de notar las palabras: *misericordia quae justitiam tollit magis stultitia quam virtus dici debet.* En otra parte escribe que el hecho de exigir Dios la satisfacción de Cristo por los pecados del mundo *fuit abundatioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset* (III, q. 46, a. 1, ad 3).

Ya con anterioridad a estas discusiones, un autor alemán, Michael Müller, había relegado la preponderancia de la divina justicia a la Edad Media, ofreciendo el predominio del amor como conquista de la Edad Moderna, educada en la escuela de San Francisco de Sales.

"La idea de la justicia—escribe—predominó en la Edad Media en la vida del espíritu, pudiendo encontrarse el eco de ello en la piedad de aquella

(80) *I,* q. 21, a. 2.
(81) *In III Sent.,* d. 1, q. 1, a. 2; III, q. 1, a. 1; *Cont. Gent.,* l. 3, c. 53-55.

época sin duda que siempre se ha afirmado que "Dios es amor", mas apoyándose con una insistencia curiosa sobre este otro principio—igualmente exacto, es verdad—; "Dios es justicia". *El motivo más hondo de la satisfacción de Cristo es la voluntad de Dios de manifestarnos su amor,* escribe San Agustín. Pero en otro lugar expresa el parecer de que sin el pecado original el Verbo no se habría hecho carne (82). Los escolásticos, encabezados por Anselmo de Cantorbery, resuelven la cuestión desde el punto de vista de la justicia: era menester que un sacrificio plenamente válido ofrecido a la majestad ofendida de Dios. Solamente la muerte de Cristo podía dar plena satisfacción a la justicia punitiva de Dios... La Edad Media, sin duda alguna, no fué la única en entender la noción de la venganza, ni San Francisco de Sales el sólo en tener idea del amor. Dios es justicia y Dios es amor. Esas dos verdades han orientado en todos los tiempos el campo de la idea cristiana, pero su posición respectiva varió. En la Edad Media están yuxtapuestas, y el pensamiento religioso gravita alrededor de ambos centros. Están en la base de las dos tendencias que se cruzan en lo dogmático, en lo moral, en lo espiritual y en la vida. El mérito de San Francisco de Sales consiste en haber colocado el amor en el primer lugar y tal es el espíritu mismo de Jesús. Declaró el Santo que era el único principio de toda la vida espiritual. *Todo es del amor, en el amor, para el amor y de amor en la Santa Iglesia. (Trat, del amor de Dios,* Pref. IV, 4). La perfección no reside tan sólo en el amor, sino que este amor es también el camino que a ella conduce, y esto señala un notable progreso sobre lo enseñado por Ignacio de Loyola" (83).

Parece incleíble que doctores en teología y profesores universitarios de esta asignatura puedan escribir con tanta impropiedad y ligereza.

En Richard y Masure aparece todavía el empeño por armonizar con el concepto del amor en los tiempos nuevos el de justicia de la antigua Escolástica.

"¡Tanto ha amado Dios al mundo!—escribe Masure—. Es por lo que el Verbo se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios. Médico, nos cura; Maestro, nos instruye; nos trae sus lecciones; nos ofrece sus ejemplos; siendo Dios, nos diviniza. Cabe considerar al pecado como una herida o una ignorancia más bien que como una deuda o una injuria; mas, ¿podrá negarse que esta segunda visión sea exacta? Debemos agradecer a M. Richard haber demostrado que esta teología podía ser, como la primera, tratada en términos rigurosos de escuela y encerrada en ellos descubrir en sentido inverso todas las categorías familiares a la Escolástica sin correr el riesgo de antropomorfismo comercial o jurídico en que fácilmente viene a chocar la primera actitud" (84).

(82) *De catech. rud.* 4, 7, ML, 40, 314; *Serm.* 175, 1, ML, 38, 945.

(83) *La alegría en el amor de Dios,* versión castellana, Madrid-Buenos Aires, 1937, págs. 128-129.

Y venimos siempre a terminar en la desviación del concepto de satisfacción dado por el Angélico y mantenido por la Escolástica para discurrir a base de desviaciones protestantes o caricaturas racionalistas.

5.° *Desconocer respecto al mismo hombre las excelencias de la satisfacción sobre el perdón gratuito.*

Cuando los irenistas se niegan a descubrir en el misterio de la Redención una satisfacción ofrecida a la divina justicia no advierten que también rebajan al hombre, para quien siempre será más glorioso sentirse reparado sobre el plano de la estricta justicia que en el de la graciosa misericordia.

Ni Adán ni todos sus descendientes podían ofrecer condigna satisfacción a la divina justicia por el pecado; pero desde el instante en que el Hijo de Dios aparece revestido de nuestra naturaleza, esa reparación es perfectamente factible. Y siendo así, ¿qué duda cabe resulta más glorioso para Jesucristo y para el género humano el que no se conceda el perdón por pura gracia?

Santo Tomás se plantea todavía el problema de si sería más glorioso para Jesucristo no echar mano preferentemente a su poder, sino más bien someterse hasta el fin al orden de la severa justicia; resolviendo que esto segundo es lo más glorioso. Si el pecado reclama una pena, Jesucristo cargará con la pena; si merece la última pena, que es la muerte, se abrazará con la muerte; si incluso el pecado entraña el desprecio de Dios, a quien el pecador tiene por nada cuando se abraza con la culpa, llegará Jesucristo hasta ese trituramiento y como anonadamiento que Isaías y San Pablo nos muestran en su Pasión y su muerte. Justicia estricta, justicia hasta en la forma y modo de reparar el pecado (85).

Así como es mucho más gloriosa la salvación católica de cada redimido alcanzada por los propios méritos avalorados por los de Jesucristo que la salvación protestante otorgada sin el mérito de las buenas obras personales, así es inmensamente más gloriosa la reparación de todo nuestro linaje obtenida en el terreno de la justicia que no concedida por pura misericordia.

También esto lo dejó consignado Santo Tomás al escribir:

Congruum fuit quod natura humana per satisfactionem repararetur... Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens perfectius integratur; non enim tantae gloriae esset post peccatum, quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfecisset: quia magis est homini gloriosum ut peccatum commissum

(84) *Le Christ*, pág. 547.
(85) *III*, q. 46, a. 6, ad 6.

satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur; sicut etiam homini magis gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habeat quam si sine meritis ad eam perveniret: quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meruit. Similiter satisfactio facit ut satisfaciens sit quodammodo causa suae purgationis (86).

Hasta se explaya el Angélico considerando la gloria que obtiene el universo entero verificándose la reparación por vía de satisfacción estricta.

Tertio, etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per poenam satisfactionis ordinetur; et sic nihil inordinatum in universo remaneat.

Bien se ve cómo un perdón sin satisfacción que a primera vista parece más digno de Dios, resulta menos glorioso para el mismo Dios, para Jesucristo y para el hombre que la rigurosa satisfacción sustentada por la Teología tradicional.

Si Dios no quería exigir satisfacción rigurosa por la culpa no se ve claro el fin de la Encarnación del Verbo, relacionada en toda la Escritura con ella; así como admitido este misterio de la divina bondad, que posibilita y hace gloriosísima la satisfacción, no se ve por qué haya de concedernos el cielo su perdón por pura misericordia.

El edificio de la Teología tradicional no es ningún monumento de ignominia que deba desaparecer para no escandalizar a quienes tratan de llegar a nuestro campo; lo que interesa es sepamos explicar a los visitantes su maravillosa arquitectura obligándoles a quedar prendados de su belleza. Todo antes que avergonzarnos de Cristo crucificado retirando su imagen de las miradas del siglo XX o explicando el significado de los tormentos del Redentor al margen de la doctrina católica de la satisfacción a la divina justicia.

RESUMEN Y CONCLUSION

Hemos seguido la trayectoria del irenismo desde el punto de partida de la noción escolástica de la satisfacción hasta la "destrucción" de la misma apuntada por la *Humani generis,* comprobando nos hallamos ante un caso típico de relativismo dogmático, en el que conservando el estuche de la antigua terminología—cuando se conserva—, se ha falsificado la joya en él contenida.

(86) *In III Sent.,* d. 20, q. 1, a. 1, ad 2.

Que de verdad se trate de un relativismo dogmático nos lo ha persuadido en la Segunda Parte la negación de los fundamentos sobre que se asienta el concepto tradicional de satisfacción, que son, el agravio del pecado a la divinidad, la deuda consiguiente contraída con el cielo y las reclamaciones de la divina justicia. Patentes quedan en la Tercera Parte los falsos supuestos de que parte y falsedades en que incurre el irenismo al tratar de eliminar de la Soteriología el gernuino concepto de la satisfacción de Cristo.

Está visto que una vez más Jesucristo se ofrece como *signum cui contradicetur*. Como en los albores del siglo actual en que el modernismo niega se contenga la doctrina de la muerte redentora de Jesucristo en el evangelio y reclama la evolución de la doctrina soreriológica, así en la mitad de este mismo siglo surgen voces discordantes que en nombre de una paz que no puede ser sino la del sepulcro, eliminan de la satisfacción de Cristo su elemento esencial y constitutivo, pervirtiendo la noción de las verdades fundamentales sobre que se asienta y negando lo que muy bien pudiéramos calificar de economía que preside todo el cristianismo.

Afortunadamente el vigía de Israel, nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XII ha dado su voz de alerta, poniéndonos en guardia a todos los defensores del castillo. Su lema podrían constituírlo las palabras pronunciadas en la alocución del 17 de octubre de 1946. "Tiéndase la mano a los que yerran, pero no se haga concesión alguna al error." Caridad sin límites para todos nuestros hermanos ignorantes o equivocados, pero defensa aguerrida juntamente de todo el sagrado depósito de la revelación.

No se nos diga que "para los cristianos anhelantes de dar a Dios a los que le ignoran o le niegan, se trata de purificar su religión y su teología de todo lo que nuestra debilidad carnal mezcla cada día en ellas de demasiado humano" (87). En la religiosidad de algunos católicos y en las teorías de algunos teólogos cabrán aleaciones demasiado humanas introducidas por la debilidad carnal; en la religión católica como tal, en aquella teología perenne de la que la Iglesia echa mano para sus enseñanzas y definiciones y en el misterio del que afirma Santo Tomás que *principale in doctrina fidei est salus facta per crucem* (88), no caben esas mezclas y ni siquiera el señalarlas sin grave riesgo.

Sobre la cruz de Cristo, como sobre los postes que sostienen los hilos conductores de energía eléctrica de alta tensión, cabe poner el letrero:

---

(87) R. P. MIGUEL RIQUET, *El cristiano frente al ateísmo, Conferencias de Nuestra Señora de París*, versión castellana, Bilbao, 1950, pág. 22.
(88) In epist I, ad Cor., c. 1.

"No tocar, peligro de muerte." A través de veinte siglos no han surgido herejías que directamente hayan atacado al misterio de la Redención. El mismo protestantismo en sus orígenes y el ortodoxo hasta nuestros días, lejos de atacar a la satisfacción la exageran, unas veces reclamando la necesidad absoluta del modo en que efectivamente se realizó y otras llevando hasta el ensañamiento la justicia de Dios con la víctima inocente por nuestros pecados.

Así que, la superficialidad, atrevimiento o errada táctica del irenismo que "destruye el concepto de la satisfacción ofrecida por Cristo", desde el momento en que han sido denunciados por la *Humani generis* quedan desacreditados e irremisiblemente condenados a destierro perpetuo.

Exponer y razonar un tanto los motivos de ese justo destierro ha constituído la finalidad de este breve estudio.

EMILIO SAURAS, O. P.
Profesor de Dogma en el Estudio Gral. de la Provincia de Aragón y en el Seminario Metropolitano de Valencia y de Mariología en la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca

LA GRACIA DEL "APOSTOLADO"

SUMARIO

1. El "apostolado" específico de los Doce.

2. La gracia "sacramental" de los Apóstoles.

   a) Los Apóstoles poseyeron la gracia "sacramental".
   b) Origen y proceso de las gracia sacramental en los Apóstoles.

3. La gracia específica del "apostolado".

   a) Existencia de la gracia del "apostolado".
   b) Naturaleza de la gracia del "apostolado".
   c) Algunas notas características de esta gracia del "apostolado".

SE extrañaba Suárez con razón en el prefacio a su tratado sobre los Misterios de la vida de Cristo, de que se escribieran tratados teológicos sobre los Angeles, su naturaleza, su origen, su gracia, y no se hiciera otro tanto sobre la Reina de los Angeles, que, dada su relación de maternidad con el Verbo encarnado, es sujeto más teológico que ellos. Esta preterición está ya suficientemente subsanada, pues la mariología es una parte destacada de la teología. Pero podemos extrañarnos de la carencia de estudios especiales sobre los Apóstoles y sobre la gracia con que Dios les distinguió.

De ellos dice San Pablo que son el fundamento de la Iglesia. Por lo tanto, no puede dejar de tener interés teológico un estudio sobre los mismos. La Iglesia es asunto o materia teológica; su fundamento, también. Y sin embargo, ¿qué se ha escrito y qué se escribe en los tratados *De Ecclesia* sobre la naturaleza de la gracia de los Apóstoles? Sí, se dice que son el fundamento de la sociedad fundada por Cristo, una de cuyas notas distintivas es precisamente ser *apostólica*. Pero ¿qué son los Apóstoles y cuál es la gracia por la que son fundamento de la Iglesia?

Vamos a esbozar aquí un estudio sobre ella, estudio que necesariamente será inicial y embrionario. Nos damos cuenta de que no recorremos un camino abierto. No vamos a hacer nada más que empezar, y los principios no son la obra adelantada, y menos todavía acabada (1). Sin embargo, procuraremos fundamentar lo que digamos en la Escritura, en Santo Tomás y en los principios teológicos.

---

(1) Se trata de un asunto bastante inexplorado. En este trabajo no tenemos otro intento más que el de señalar una ruta. Dada la relativa novedad del tema, estamos seguros que no faltarán teólogos que sentirán interés por él. Les rogamos que nos digan si el enfoque de la cuestión es o no es acertado. Esto es lo que de momento interesa más. Y luego, prescindiendo de detalles, que puedan ser secundarios en el artículo, les invitamos a que aporten trabajos positivos para lograr hacer una auténtica teología de la gracia del apostolado.

Dividiremos nuestra comunicación en tres partes. En la primera estudiaremos la existencia de un apostolado específico, el de los Doce, que fueron sujetos de especial elección de Dios y de especiales cuidados suyos, y que desempeñaron funciones especiales también, que no desempeñó ningún otro discípulo del Señor ni ha desempeñado después ningún cristiano. En la segunda estudiaremos la gracia sacramental que poseyeron. Es cierto que los Apóstoles recibieron algunos sacramentos, y por lo tanto algunas gracias sacramentales. No es seguro que recibieran el bautismo, aunque es presumible que sí. Los exégetas y los teólogos han escrito algo sobre este punto: sobre si se bautizaron o no; y caso de que se bautizaran, sobre cuándo lo hicieron. Lo que es indudable, pues lo dice el Concilio de Trento, es que fueron constituídos sacerdotes en la última Cena, y que en ella recibieron la Eucaristía, según consta en los Evangelios y en San Pablo. Poseyeron, pues, gracia sacramental. Esta gracia tuvo un origen y un proceso del que hableremos en esta segunda parte. En la tercera estudiaremos la gracia extrasacramental o específica *del apostolado*. Primeramente probaremos su existencia; luego explicaremos su naturaleza, y diremos que no fué una gracia *gratis data* sólo, sino que fué también santificante, y que santificaba a los Apóstoles, *servatis servandis,* como la capital santificaba a Cristo, y la de maternidad espiritual santificaba a María. Por último hablaremos de algunas características de esta gracia del apostolado, que dividiremos en dos grupos: características que estimamos ciertas y características solamente probables.

I

EL "APOSTOLADO" ESPECIFICO DE LOS DOCE

La palabra *apóstol* tiene un sentido genérico y otro especial, de donde se sigue que también tendrá este doble sentido la expresión *gracia del apostolado*. Es necesario precisar esto bien desde el primer momento para evitar equivocaciones.

El *apóstol* en general es un elegido de Dios para darle a conocer a los hombres, un predicador, un enviado. Todo predicador y todo enviado es un apóstol. En este sentido se llama Apóstol a Jesucristo (2), porque

(2) Ad Hebr. III, 1.

fué enviado por Dios para dárnoslo a conocer. Y nosotros llamamos también apóstoles a todos los predicadores de la verdad cristiana. Los Doce, elegidos por Cristo para ser sus apóstoles en el sentido específico que luego explicaremos, tuvieron también el apostolado genérico a que nos referimos ahora. Por él se clasifican en la misma categoría en que se clasificaban los demás discípulos del Señor. Cristo eligió setenta y dos, y los envió a toda ciudad y lugar donde El había de venir (3). Le anunciaban, le predicaban, le preparaban el camino, eran sus apóstoles. Hoy envía a los predicadores y misioneros a toda ciudad y lugar que El quiere visitar, a toda alma que ha de recibir su gracia. Estos predicadores son también sus apóstoles.

Pero los *Doce* fueron sujetos de *elección especial;* son por lo tanto, apóstoles en un sentido más restringido y específico. Llama Cristo a muchos discípulos y *elige doce:* "Cuando llegó el día llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dió el nombre de *apóstoles:* Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés su hermano; Santiago y Juan; Felipe y Bartolomé; Mateo y Tomás; Santiago el de Alfeo y Simón, llamado el Celador; Judas de Santiago y Judas Iscariote, que fué el traidor" (4).

Después de elegidos entre todos los discípulos *los instruyó particularmente:* "A estos doce los envió Jesús después de haberlos instruído en estos términos: no vayáis a los gentiles, no entréis en ciudad de samaritanos..." (5). Esta instrucción especial tenía en ocasiones carácter doctrinal, de suerte que Cristo reservaba para los doce enseñanzas o explicaciones que no daba a los demás (6).

La elección y la instrucción conducen a la misión. También *los envía a ellos particularmente.* Después que San Mateo narra la elección de los doce y las instrucciones que Cristo les dió, cuenta que les dijo: "Os envío como ovejas en medio de los lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Guardaos de los hombres, porque os entregarán..." (7). Estos consejos y esta misión tienen características generales, pero las dirige particularmente a los doce; ellos, pues, deben cumplir todo esto de una manera no común. Cristo se encarga de ir perfilando, a lo largo de los tres años de convivencia con ellos, la particularidad y principalidad de la elección con que los ha distinguido y de la misión que les ha encomendado.

(3) Luc. X, 1.
(4) Luc. VI, 13-16.
(5) Mat. X, 5.
(6) Marc. VI, 11.
(7) Mat. X, 16, ss.

Más tarde les mandará expresamente a predicarla a todo el mundo, dando a esta misión dos características exclusivas: la universalidad y la inapelabilidad doctrinal. Los Doce son apóstoles de la humanidad entera, son enviados a todo el mundo, en todo el mundo tienen autoridad y jurisdicción. Fundarán Iglesias particulares, pero ellos no serán de ninguna Iglesia; hay iglesias apostólicas, pero ellos no eran apóstoles de ninguna en sentido exclusivo. Su jurisdicción se extendía a todo el mundo; aunque debidamente jerarquizada, pues la de todos dependía de la de Pedro. Así mismo, sus doctrinas son definitivas, hasta el extremo de que quien no las acepte y no las crea, se condenará. He aquí dos características que sólo tuvieron los doce, y de las que carecieron los demás apóstoles o enviados o discípulos del Señor, que vivieron en su tiempo, y de las que carecieron y carecerán los que vinieron después y vendrán hasta el fin del mundo. "Al fin se apareció *a los once* (había fallado ya el prevaricador) estando recostados a la mesa, y les reprendió su incredulidad y dureza de corazón, por cuanto no habían creído a los que le habían visto resucitado de entre los muertos. Y les dijo: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, más el que no creyere, se condenará" (8). Estas palabras dirigidas a los once son un testimonio en favor de la catolicidad de la Iglesia apostólica y de la necesidad imprescindible de creer la doctrina que los Apóstoles enseñaron. El apostolado de los once es universal e infalible. No transmiten a sus sucesores ninguna de estas dos características; solamente la transmite Pedro. El Obispo de Roma sigue siendo infalible en sus enseñanzas y universal en su jurisdicción. Los demás obispos, aunque maestros en la fe y poseedores de la jurisdicción eclesiástica, no son personalmente infalibles, ni tienen poder sobre toda la Iglesia. La infalibilidad ha quedado en la Iglesia docente, resultante de todos ellos reunidos en concilio, pero no en cada uno de ellos.

En el Evangelio encontramos nuevos detalles manifestadores de la unión especial y de las particulares relaciones que había entre Cristo y los Doce. Acabamos de ver que los eligió entre los demás, y que les dió la misión específica de apostolar, no como simples predicadores, sino como predicadores *de calidad*. Por eso no es extraño que espere de ellos más fidelidad que de los otros. Predica a los discípulos el sermón eucarístico y les anuncia que El se convertirá en nuestro manjar. El efecto que producen estas palabras es desastroso; les parecen duras, y muchos le abandonan. "Y dijo Jesús a los doce. ¿Queréis iros vosotros también?

(8) Marc. XVI, 14-16.

Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y sabemos que Tú eres el Santo de Dios. Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los doce?" (9). Como si dijera: la fidelidad y la firmeza especial que demostrais es efecto de la elección particular con que os he distinguido, y, por lo tanto, de la gracia, también particular, que os he dado; gracia que tenéis los doce solos.

Exige a los doce una mayor prueba de fe, porque son sujetos de elección especial. También les manifiesta predilección especial, y cuando instituye la Eucaristía, manifestación cumbre de su amor a los hombres, reune a los doce para hacerlos testigos de la institución del misterio de su cuerpo y de su sangre. "Cuando llegó la hora se puso a la mesa, y los doce apóstoles con El. Les dijo: ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios. Tomando el cáliz dió gracias y dijo: tomadlo y distribuidlo entre vosotros, porque os digo que desde ahora no beberé el fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios. Tomando el pan dió gracias, lo partió y se lo dió diciendo: este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía. Así mismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros" (10).

Manifiesta su predilección, además, porque ora por los doce. La oración sacerdotal de la última noche es una constante petición al Padre por la santificación, la unión en caridad de los que le había encomendado, de los que sólo uno era prevaricador (11). Luego hace extensiva su oración también a todos aquellos que en lo sucesivo habían de creer en El (12).

Entre los doce hubo un fallo. El Iscariote traicionó al Maestro, lo vendió, renegó de El, y no se arrepintió. Desesperado, se colgó de un árbol y murió. Había una vacante en el colegio apostólico que era necesario cubrir. Después de la venida del Espíritu Santo se procede a cubrirla. Había algunos discípulos que conocieron a Jesús desde el principio, que le habían seguido durante toda su vida apostólica, que eran testigos de todos sus hechos. Eran los discípulos de entre los que tres años antes había seleccionado a los doce. Todos ellos eran auténticos apóstoles, en el sentido general de la palabra. Pero no bastaba esto para ser *apóstol* en el sentido particular que estamos determinando. Había

(9) Joan. VI, 67-70.
(10) Luc. XXII, 14-20.
(11) Joan. XVII, 9, 19.
(12) Joan. XVII, 20-21.

que elegir uno, para que recibiera la misión y la investidura especial del *apostolado de los doce*. "Echaron suerte sobre ellos y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles" (13).

Andando el tiempo sería ampliado este número. De entre los que debían convertirse muchos serían apóstoles, predicarían a Cristo, pertenecerían al grupo inmenso de los que entonces y en el porvenir formaron y formarán la legión de los predicadores de Jesucristo. Pero fué distinguido uno para engrosar el número de los doce. Desde la incorporación de San Pablo, fueron trece los poseedores de la gracia específica del apostolado. "Necesitaba ser estimado de vosotros, dice en una de sus Epístolas, pues en nada fuí inferior a los más eximios apóstoles, aunque nada soy. Las señales de Apóstol se realizaron entre vosotros" (14). Los corintios destinatarios de la carta habían comprobado que Pablo poseía el mismo apostolado de los doce.

Como acabamos de ver son abundantes los testimonios de los Evangelios, de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas en favor de la existencia de una elección y de una misión apostólica especial. Y por lo tanto, de una gracia apostólica especial también, ya que la gracia es efecto de la elección divina, y necesaria para el cumplimiento de las misiones que Dios impone.

¿En qué consistía la misión de los Apóstoles? No era sólo la genérica de predicar y de anunciar a Cristo, porque para una misión general no se necesita una elección especial. Cristo los seleccionó entre todos los discípulos, y no fué para encargarles lo mismo que encargaba a los demás. Les encomendó una misión distinta, por lo que les distinguió con un amor y una predilección especiales también, y oró especialmente por ellos.

En el propio Evangelio está indicada esta misión, misión de la que habla después San Pablo con toda claridad. Hemos citado ya el texto evangélico. Los Apóstoles son los Padres de la fe y los Padres de la Iglesia universal. Son *los Padres de la fe* porque ellos solos recibieron la revelación de Cristo con carácter infalible, y sólo lo que ellos dicen y predican tiene la garantía de proceder de El. Si creyeren lo que les predicáis, se salvarán; si no lo creyeren, se condenarán. Así les dice cuando les manda a predicar por todo el mundo. Las predicaciones de los demás apóstoles y misioneros serán ciertas si coinciden con lo que enseñan los trece. Poseemos escritos auténticos, revelados, que no son de ninguno de los trece (el número aumentó con la agregación de San Pablo); nos re-

(13) Act. I, 26.
(14) II ad Cor. XII. 11-12.

ferimos a los Evangelios de San Lucas y San Marcos. Pero estos discípulos no hicieron otra cosa más que escribir lo que oyeron a sus Maestros; lo escribieron bajo la inspiración del Espíritu Santo y bajo la enseñanza de los Apóstoles que les narraron lo que ellos habían recibido de Cristo. La doctrina de la Iglesia tiene un cauce normal, el único: de Cristo a los Apóstoles y de los Apóstoles a nosotros. He aquí, pues, una misión exclusiva suya: ser Padres de la fe; y, como Padres, infalibles. La fe es verdad divina y no falla, y no es admisible que fallen quienes ante nosotros gozan de paternidad respecto a ella.

Además son los *Padres de la Iglesia universal.* No de una Iglesia particular, de una diócesis, de una región. Hay Padres de Iglesias nacionales. San Patricio, evangelizó Irlanda; San Bonifacio, Alemania; San Cirilo y San Metodio, las naciones eslavas. También los Apóstoles evangelizaron determinados países y son Padres de Iglesias nacionales; Santiago, por ejemplo, fué el propagador de la fe en España. Pero son, sobre todo y ante todo, Padres de la Iglesia universal. Una de las características de la Iglesia verdadera es la *apostolicidad.* Esto no quiere decir que no hubiera jerarquía entre los trece. Pedro era la cabeza de todos. Pero todos, juntamente con él, constituyen la base y el fundamento de la Iglesia de Cristo. Como base, su función es universal. No son parte; son el asiento del todo.

San Pablo lo dice con toda claridad: "Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo del Señor" (15). La imagen es acabada: piedra angular, Cristo; fundamento, los Apóstoles y los Profetas; edificio, casa o Iglesia, fundada sobre esta piedra y este fundamento, nosotros. No interesa ahora hablar de Cristo, ni de los Profetas, ni de nosotros, sino sólo de los Apóstoles. Quedémonos con la idea de que son fundamento de la Iglesia de Cristo.

Como quiera que la Iglesia de Cristo tiene un elemento interno que la santifica, y una verdad divina que la ilustra, los Apóstoles son base y fundamento doctrinal y base y fundamento santificador. Su doctrina y su santidad son básicas, fundamentales, levantadas, desde luego, sobre la piedra, que es Cristo. No son, pues, una doctrina y una santidad comunes, o como las nuestras. En cuanto a doctrina, ellos recibieron y en ellos se clausuró la revelación (16); en cuanto a gracia, ya veremos

(15) Ad Efes. II, 19-21.
(16) Denz. 1836, 2021.

luego cómo Santo Tomás les atribuye una gracia especial, gracia que tuvieron los trece y solamente los trece.

En este apartado estamos determinando el sentido que tienen las palabras *apóstol* y *apostolado.* Creo que no haría falta añadir nada más, porque lo que resta se adivina. El apóstol es la persona sobre la que ha recaído la elección de Cristo para ser el Padre de la fe y el fundamento de su Iglesia. En vista de ello, le ha cuidado con esmero especial, le ha distinguido en las ocasiones más solemnes, como la de la institución de la Eucaristía; y, para garantía del cumplimiento de tan elevada misión, ha orado especialmente por él.

Pero todo esto supone algo más. Una oración especial por los Apóstoles, una misión especial encomendada a ellos, supone en ellos *una gracia especial,* sin la que ni la misión se cumpliría, ni la oración hubiera sido eficaz. Así, pues, el apóstol de que aquí se habla es el sujeto de una gracia especial que Cristo le dió en vistas al cumplimiento de la misión especial que le había encomendado. Y el apostolado es una misión, pero también una gracia.

La gracia particular, sin la que ni el apóstol ni el apostolado serían comprensibles, procede necesariamente de Cristo, pues Cristo los eligió y la misión que les encomendó y para cuyo cumplimiento les dió la gracia a que nos referimos se ordenaba precisamente a la fundamentación de su Iglesia, que es la Iglesia cristiana. Pero afirmar que procede de Cristo no es decir que se trata de una gracia *ordinaria* o *sacramental* como la generalidad de las gracias cristianas. A los Apóstoles, tomados en sentido general, les da una gracia de apostolado que bien puede ser sacramental. No hay ningún inconveniente en decir, por ejemplo, que la gracia de este apostolado genérico procede de los sacramentos de la confirmación y del orden. Pero la gracia del apostolado de los trece no puede ser ésta. No hay ningún sacramento que haga apóstoles *como lo fueron los trece,* aunque pueda haberlo que los haga *como lo somos nosotros.* Podrá hablarse de si hubo o no hubo gracia de apostolado en los trece y, caso de que la hubiera, de si tuvo esta naturaleza o la otra. Lo que es indiscutible es que esa gracia no fué sacramental. No hubo sacramento especial para ellos, o para darles la gracia particular que necesitaban para cumplir su misión apostólica. La fe nos enseña que no ha habido más que los siete sacramentos que ahora poseemos, y que ninguno de los siete produce esta gracia. El apostolado de los trece es gracia extra sacramental.

Esto no quiere decir que los Apóstoles no recibieran los sacramentos. Pudieron recibir todos, y de hecho recibieron algunos. Pero con ellos recibían la gracia *sacramental,* distinta de la del *apostolado.*

II

LA GRACIA "SACRAMENTAL" DE LOS APOSTOLES

Acabamos de decir que el Apóstol es sujeto de una gracia especial, apostólica, con la que se habilita para el cumplimiento de las misiones específicas que hemos visto señaladas en la Escritura. En el apartado siguiente determinaremos la naturaleza de esta gracia. Nos interesa previamente decir algo sobre la gracia ordinaria o sacramental que también tuvieron los doce, porque en la colación de ésta no siguió siempre Cristo el procedimiento normal que sigue cuando nos la da a nosotros, lo que puede ser debido y puede explicarse, por lo tanto, por la gracia específica o de apostolado de la que hablaremos después. Para nosotros es cierto que poseyeron la gracia de apostolado, y que era santificante y les santificó; y es probable además que esta gracia especial diera ciertas notas singulares que se advierten en la gracia común o sacramental que ciertamente tuvieron también todos los Apóstoles.

a) *Los Apóstoles poseyeron la gracia sacramental.* — Esto es indudable. Primero, porque es indudable que recibieron algunos sacramentos; y segundo, porque, aun de los que no se puede asegurar que recibieran, poseyeron algún efecto, recibido, desde luego, por vía extrasacramental, en virtud del poder de excelencia de Cristo, con el que puede producir los efectos de los sacramentos sin los sacramentos.

Recibieron algunos sacramentos. Es cierto, más aún, de fe, que recibieron dos: el Orden y la Eucaristía. Respecto al Orden, tenemos el testimonio de San Lucas y San Pablo, quienes aseguran que el Señor "tomó el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió diciendo: este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; *haced esto* en memoria de mí" (17). Santo Tomás ve en estas últimas palabras la colación a los Apóstoles de la potestad de orden (18); y el Concilio de Trento enseña que estas palabras indican la institución sacerdotal de los Apóstoles (19). No se puede dudar, pues, de que recibieran el sacramento del orden.

Tampoco de que recibieran el de la Eucaristía. Respecto de esto no hace falta determinación ninguna conciliar, porque el relato evangé-

(17) Luc. XXII, 19; *I ad Cor.* XI, 24.
(18) *In IV Sent.* Dist., 24, q. 2, a. 3, ad 3 m.
(19) Denz. 949, 938.

lico es claro. En la última cena Cristo consagró su cuerpo y su sangre, y dió los dos a los Apóstoles. En aquella ocasión recibieron por primera vez el sacramento eucarístico. A nuestro propósito ya no interesa si lo recibieron luego más veces; nos basta saber que lo recibieron una vez. Sin embargo es cierta la existencia de los ágapes cristianos o de los banquetes litúrgicos, y que los Apóstoles consagraban y comulgaban en ellos.

Respecto al bautismo no se puede establecer nada con certeza. Los exégetas y los teólogos han escrito bastante sobre ésto, sin llegar a ninguna conclusión definitiva. No hay ningún autor, antiguo ni moderno, que haya podido dar un paso más firme que el dado por San Agustín, cuando escribe en una carta a Seleuciano: "Es *más creíble* que los Apóstoles fueran bautizados con el bautismo de Cristo que con el de Juan." Todos los argumentos que se dan en favor del bautismo de los Apóstoles tienen sólo valor de *probabilidades*. No es concluyente el argumento utilizado con frecuencia: "bautizaban, luego estaban bautizados", porque podían tener poder para bautizar sin haberlo recibido en ningún sacramento. Sabido es que Cristo posee poder de excelencia sobre los sacramentos (20), una de cuyas manifestaciones es la de producir los efectos de estos sin ellos. No hay, pues, inconveniente en que comunicara a sus discípulos el poder que da el bautismo (el carácter), sin el bautismo, como de hecho sostiene el Angélico que les comunicó el efecto de la confirmación sin confirmarlos (21). Y a parte todo esto, para bautizar no es necesario en absoluto estar bautizado ni tener carácter ninguno. Los paganos pueden bautizar válidamente.

Tampoco concluye el argumento de que para recibir válidamente los sacramentos es necesario poseer el carácter bautismal, y como quiera que recibieron, y es de fe, el orden y la eucaristía, debieron recibir el bautismo, sobre cuyo carácter se reciben con validez los seis sacramentos restantes. A primera vista parece que este argumento tenga mucha fuerza, pero si se examina bien se aprecia su debilidad. No cabe duda de que para recibir un sacramento se debe tener capacidad. Nunca se recibe un acto si no en una potencia correspondiente. Y la potencia en la que se reciben válidamente los sacramentos es el carácter bautismal. Pero ¿es imperioso que este carácter se reciba necesariamente por el sacramento del bautismo? ¿No tiene Cristo poder de excelencia, con el que puede producir los efectos sacramentales sin acudir a los sacramentos? Pudo, pues, producir el carácter bautismal sin bautizar. O pudo, y esta es otra solución, poner en los Apóstoles una capacidad receptiva de los

(20) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 3.
(21) *Sum. Teol.* III, q. 72, a. 2, ad 1 m.

sacramentos, sin que fuera precisamente el carácter del Bautismo. Las perfecciones inferiores se contienen simplificadas en las superiores; y en este sentido se dice que Cristo no poseyó ningún carácter sacramental, ya que su gracia capital poseía eminentemente cuanto hay en los caracteres. Otro tanto pudo suceder en los Apóstoles, cuya gracia de apostolado, superior a la gracia común, pudo darles lo que da de sí el carácter del bautismo, y capacitarlos, entre otras cosas, para recibir válidamente los sacramentos que sabemos recibieron.

No estará de más recordar, a propósito del poder de excelencia y de las suplencias sobrenaturales, las siguientes palabras de Santo Tomás, hablando precisamente de si los Apóstoles recibieron el sacramento de la confirmación o no: "Virtus divina non est alligata sacramentis" (22); y estas otras: "Christus, ex potestate excellentiae quam habuit in sacramentis, contulit Apostolis rem hujus sacramenti... sine sacramento" (23). Si pudo dar el efecto de la confirmación sin confirmar, también el del bautismo sin bautizar. Y con este efecto y sin este sacramento pudieron los Apóstoles recibir válidamente el Orden y la Eucaristía.

Como vemos los argumentos teológicos en favor de la recepción del bautismo no son concluyentes. Tampoco son los exegéticos. Se parte de que ni siquiera se sabe con certeza *cuando fué instituído este sacramento,* pues mientras unos, como Santo Tomás, aseguran que cuando Cristo se bautizó en el Jordán (24), otros dicen que en su conversación con Nicodemos, y otros que cuando, momentos antes de la Ascensión, mandó a los Apóstoles que predicaran a todo el mundo y que bautizaran a todas las gentes. Si es incierto, cuando se instituyó, y está dentro de lo probable que se instituyera momentos antes de la Ascensión, no puede darse por cierto que los Apóstoles se bautizaran antes de recibir el sacramento del Orden y de la Eucaristía, que recibieron en la última cena.

De la confirmación Santo Tomás afirma resueltamente que no la recibieron, aunque recibieron su efecto. Cristo se lo comunicó sin acudir a la administración sacramental como acabamos de ver en los textos recién citados. A veces se dice que recibieron este sacramento el día de Pentecostés, pero esto es una afirmación sin sentido. Pudieron recibir ese día la gracia y el carácter de la confirmación, como pudieron haberlos recibido antes; lo que no es admisible es que en dicha ocasión recibieran el *sacramento.* Entonces faltaba ministro, faltaba materia y faltaba forma:

(22) *Sum Teol.* III, a. 6, ad 1 m.
(23) *Ib.* a. 2, ad 1 m.
(24) *Sum. Teol.* III, q. 66, a. 3.

o sea, todo lo que es esencial a la administración sacramental. A no ser que se diga que el ministro, la materia y la forma del *sacramento* recibido por los Apóstoles eran esencialmente distintos a los nuestros, cosa que no se admite en teología. ¿Quién fué el administrador, el Espíritu Santo? Y la materia o el signo sensible, ¿las lenguas de fuego y el viento vehemente? ¿Cuándo se ha oído decir en teología cosa semejante? No hubo, pues, ese día sacramento; sí hubo efectos parecidos a los del sacramento de la confirmación, aunque mucho más eficaces.

Nada se dice ni se insinúa en la Escritura ni en la teología sobre si recibieron o no los demás sacramentos; por lo que es preferible no decir nada a decir lo que necesariamente carecería de sólido fundamento.

b) *Origen y proceso de la gracia sacramental en los Apóstoles.* — Acabamos de decir que los Apóstoles tuvieron gracia sacramental. El origen y proceso de alguna es bien conocido: origen, el sacramento; proceso para recibirla, la recepción del sacramento. Así sucedió con la gracia y el carácter del orden, y con la gracia de la Eucaristía.

Ya no es tan conocido el origen y el proceso de los efectos sacramentales de los otros sacramentos, concretamente del bautismo y de la confirmación, pues de los demás no se sabe nada. Hace un momento hemos dicho que no se sabe si recibieron el primero; y es muy verosímil que no recibieran el segundo. Por lo tanto, no se sabe a ciencia cierta cual es el origen y el proceso que siguieron los efectos de estos sacramentos para llegar a los Apóstoles.

La incertidumbre sobre la recepción del bautismo, no se refleja en la recepción de sus efectos, que son la gracia y el carácter. Es cierto que los recibieron, de una manera u otra. Para recibir la gracia no les hacía falta ni el bautismo ni ninguna suplencia divina del mismo, pues la recibieron por el medio por el que en la ley mosaica la recibían los judíos. Dios les quitaba el pecado original con la circuncisión, no porque esta tuviera un poder justificador intrínseco, como sucede con el bautismo, sino porque era una profesión externa de fe en Cristo redentor, y esta fe objetiva era la que quitaba el pecado original. Al quitarlo infundía la gracia; gracia santificante y cristiana, pues procedía de los méritos previstos del redentor que debía de venir. Los Apóstoles no necesitaron el bautismo para que se les remitiera el pecado original y se les infundiera la primera gracia por la sencilla razón de que todo esto había sucedido ya. Todos estaban circuncidados.

Respecto al carácter o a alguna suplencia suya, también es cierto que lo tuvieron. Lo incierto es cómo lo recibieron. Lo recibieron, porque recibieron después el orden y la eucaristía, y para recibirlos válidamente es

necesario capacitarse, capacidad que da el carácter bautismal o algo equivalente a él. O el carácter o su equivalencia estuvieron en los Apóstoles.

Los medios posibles por los que pudo llegar, son varios: o el propio sacramento del bautismo, si lo recibieron, que aunque no produjera en ellos la gracia con la que se les remitiera el pecado original, porque ya no lo tenían, produciría el carácter; o la acción inmediata de Cristo, quien con su poder de excelencia puede producir los efectos sacramentales sin los sacramentos; o la colación de un don especial, superior, que contuviera virtual y eminentemente lo que da de sí el carácter. Don no sacramental, comunicado inmediatamente por Cristo.

En algunos casos se convierte en hecho esta última suposición. Así, por ejemplo, Cristo no tiene el poder o carácter sacerdotal que poseemos nosotros, pero posee un don superior, que es la gracia capital, en el que se contiene de modo eminente nuestro sacerdocio, o nuestro poder sacerdotal o nuestro carácter sacramental. Tampoco lo tuvo María, y sin embargo, muy probablemente su gracia de maternidad espiritual la capacitaba para ejercer sacrificio por nosotros, o lo que es lo mismo, para ejercer funciones sacerdotales en el sacrificio redentor (25); ¿No pudieron los Apóstoles poseer el poder que da el carácter bautismal en el don superior del apostolado? Ellos, como Apóstoles, eran fundamento de la Iglesia de la que forman parte los caracteres sacramentales, como principio que son de jerarquía. ¿No estaría contenida toda la jerarquía inferior en el poder fundamental y básico del apostolado?

Contra esta última solución, que en principio parece verosímil, hay algún inconveniente *de hecho*. De hecho el carácter o poder que da el sacramento del orden no procede del apostolado, sino del sacramento, que es cierto recibieron, según hemos dicho anteriormente. Y respecto al carácter de la confirmación dice Santo Tomás que lo recibieron (él o un poder equivalente), porque para ello utilizó Cristo su poder de excelencia produciendo un efecto sacramental sin sacramento (26).

Hay otra dificultad. No es cierto que recibieran la gracia o el don del apostolado hasta el día de Pentecostés. Antes fueron objeto de elección por parte de Cristo, de cuidados, de instrucciones, etc., pero la gracia del apostolado con la que debían dar cima a la misión para la que fueron elegidos, no la recibieron hasta ese día, que es precisamente cuando empezaron a necesitarla y a cumplir su cometido. Entonces fué cuando el Espíritu Santo les enseñó toda verdad, según Cristo les había anun-

---

(25) Cf. nuestro artículo: *¿Fué sacerdotal la gracia de María?* "Estudios Marianos", vol. VII, pp. 387-424.
(26) *Sum. Teol.* III, q. 72, a. 2, ad 1 m.; a. 6, ad 1 m.

ciado, y les confirmó en el bien y en la gracia. Antes, no, pues de hecho un apóstol prevaricó, y otro negó al Maestro. En resumen, que recibieron la gracia del apostolado después de recibir el orden, por lo que no se puede decir que aquella supliera el carácter bautismal que es necesario para recibir la ordenación sacerdotal.

Si bien se miran estas dificultades no son de gran peso. El mismo hecho de no atribuir los dos últimos caracteres sacramentales a un mismo principio, nos deja en libertad para atribuir el primero a otro distinto. Lejos de ser dificultad, es razón en favor. El poder que da el carácter del orden, lo recibieron por vía sacramental; el de la confirmación, por vía extrasacramental; luego tenemos la puerta abierta para decir que el del bautismo se recibió por otra vía, por la de la gracia del apostolado precisamente. Si los dos últimos fueran poderes *sacramentales* dados de manera idéntica, ya nos veríamos más atados para no admitir la excepción del primero. Pero como hemos visto no hay ley general y unívoca para todos.

Y respecto a que no pudo la gracia de apostolado suplir al carácter bautismal que se necesitaba para recibir válidamente el orden y la eucaristía, porque esta gracia no se dió hasta el día de Pentecostés y el carácter del bautismo se necesitó antes, creemos que no es exacta la afirmación. Esta gracia se empezó a dar en el momento de la elección. Plenamente, el día de Pentecostés. Pero ya antes los Apóstoles eran grupo a parte de los demás discípulos.

Aparte estas dos consideraciones hay otra tercera con la que se sale al paso a la dificultad tomada *del hecho* anteriormente citado. Los caracteres del orden y de la confirmación proceden, el primero por vía sacramental y el segundo por vía extrasacramental, pero no por la vía de la gracia del apostolado. Sin embargo, como diremos más tarde, aunque estos caracteres no procedan de la gracia del apostolado, reciben de ella determinadas características.

En conclusión, que es cierto que los Apóstoles recibieron determinados efectos sacramentales; que es cierto así mismo que recibieron dos sacramentos, y con ellos sus efectos; que es incierto que recibieran el bautismo, y por lo tanto, que recibieran su efecto, que es el carácter, por vía sacramental; y que es cierto, sin embargo, que por una vía o por otra lo recibieron, vía que pudo ser el propio bautismo, o la donación inmediata de Cristo utilizando su poder de excelencia, o la donación inmediata también de Cristo através de la gracia del apostolado, cuyas primicias poseyeron ya los doce, desde el momento en que fueron elegidos.

III

LA GRACIA ESPECIFICA DEL "APOSTOLADO"

El *apóstol* es un elegido, un enviado de Dios para ser su predicador; para darle a conocer entre las gentes. Pero con características especiales, es a saber, siendo él *pieza fundamental* del edificio doctrinal y sobrenaturalmente santificante edificado por Cristo y dado por ellos a conocer al mundo. Un apóstol es un simple predicador; *el apóstol* por antonomasia es, además de predicador, base de la Iglesia y padre de la fe, según recordamos anteriormente.

Para desempeñar este oficio se requiere una gracia especial de Dios. Dios no niega nunca lo que hace falta para el cumplimiento de las misiones que encomienda. Y si estas misiones son sobrenaturales, su ayuda será sobrenatural también. Esto sucede en el caso presente. La función del *apostolado* es sobrenatural; la gracia o ayuda que dió Dios a quienes la desempeñaron también lo fué. La cosa parece clara. Vamos a examinarla con un poco de detención. Veamos si, en efecto, el apostolado es una gracia; si esta gracia es santificante; y por último, qué notas rodean a esta gracia santificante.

a) *Existencia de la gracia del "apostolado"*. — San Pablo suele empezar sus Epístolas con estas o parecidas palabras: "Pablo Apóstol, no por propia voluntad, sino por voluntad de Dios." Si él predicaba no era por determinación suya, era porque Dios así se lo mandaba. Era *un enviado*. Los Apóstoles necesitaron una misión específica. Diríamos que así como "ninguno se toma por sí este honor (de ser pontífice), sino el que es llamado por Dios como Aarón" (27), así, ninguno puede tomarse por sí el honor de ser Apóstol, sino el que también es llamado por Dios. En el apartado primero vimos cómo Cristo llamó especialmente a los doce; y acabamos de decir que San Pablo, que no estaba entre los doce, repite en el encabezamiento de sus Epístolas con machacona insistencia que es Apóstol *por la gracia de Dios, por la voluntad de Dios, por la elección de Dios*, etc.

El apostolado, como el pontificado o sacerdocio, es un poder. El sacerdote sacrifica; el apóstol testifica y predica. La elección divina lleva consigo la colación de este poder. Repetimos que estamos tratando de una

(27) Ad Hebr. V, 4.

misión *específica*, no de una misión general. Para ofrecer a Dios e inmolar, o lo que es lo mismo, para sacrificar, basta ser hombre y poseer la virtud de la religión; y para ser apóstol y predicar, basta conocer lo que se predica. Quien conozca a Cristo, puede darle a conocer, como quien posee virtud de religión, puede ofrecer sacrificio a Dios. Para estas cosas, pues, no se necesita poder específico; basta un poder general. Pero para sacrificar litúrgicamente o sacerdotalmente, sí; y para apostolar de la manera como Dios encomendó hacerlo a los Apóstoles, o sea, siendo ellos mismos base y fundamento del edificio de la Iglesia, también. Nadie es sacerdote por sí mismo, sino el que es elegido por Dios, como Aarón; ni nadie es apóstol por sí mismo, sino el que ha sido elegido por Dios, como Pablo, que lo fué según dejó constancia en la cabecera de sus cartas. Creemos que sobre este particular no cabe duda de ninguna clase: los Apóstoles poseyeron un poder especial, que nadie en la Iglesia ha vuelto a poseer.

Pero no basta esto, ni es esto lo que se busca cuando se pregunta si existe y qué es la gracia del *apostolado*. No se trata sólo de la función ni del poder correspondiente que se necesita para desempeñarla, sino de si, además, se comunicó con ese poder una gracia particular, a fin de ejercer debidamente las funciones que con el poder apostólico debían desempeñarse. Diríamos que, así como con el sacramento del orden se da un poder sacerdotal, que es el carácter, y una gracia sacerdotal también, que es santificante, aquel que da la facultad de ejercer funciones sacerdotales, y esta que santifica en orden a desempeñarla santamente, así también el apostolado supone la colación del poder que ya conocemos, y de su correspondiente gracia para ejercitarlo como se debe.

Y si se quieren otras comparaciones diremos que así como para ejercer la función pasiva de ser asumida por el Verbo no necesitó la naturaleza humana de Cristo de ninguna gracia, pues le bastó la potencia obediencial, pero necesitó una gracia habitual extraordinaria para ser supositada *dignamente* por una persona divina; y así como para ser María Madre de Dios no necesitó ninguna gracia, pues le bastó poseer el poder generador natural que tienen todas las mujeres, y que Dios hiciera que su acto generativo terminara en una naturaleza humana supositada por el Verbo, pero la necesitó para ser Madre *condigna;* así también, para ser Apóstol bastaba el poder natural de predicar más el gratuito de ser fundamento o base del edificio doctrinal y divino de la Iglesia, pero para serlo *dignamente* se necesitaba una gracia divina particular.

El apostolado *es una gracia,* no sólo porque es un poder concedido *gratuitamente,* sino, además, porque lleva *un anejo divino* que hace ejercerlo dignamente, anejo que es lo que propiamente llamamos *gracia.*

Así se deduce de los testimonios de la Escritura, y así se prueba que debe ser, dado el modo ordenado como se desenvuelve la providencia divina.

San Pablo dice que los Apóstoles son el *fundamento* de la Iglesia. La piedra angular, Cristo; el fundamento, los Apóstoles y los Profetas; el edificio, nosotros. Esto quiere decir muchas cosas, si paramos la atención en la naturaleza de la piedra angular y del edificio entre los que se colocan los Apóstoles. La piedra angular es Cristo, en quien no sólo hay poder sobrenatural, sino también, y muy principalmente, gracia. El edificio somos nosotros que, a veces no tenemos gracia, porque la hemos perdido, pero es sobre todo *la Iglesia,* en la que la gracia *nunca falta,* y que siempre es santa. Por eso en el texto precisamente, y refiriéndose a la gracia o a la santidad de Cristo, piedra angular, y de la Iglesia, edificio, entre los que están los Apóstoles, fundamento, dice San Pablo que "ya no somos extranjeros ni huéspedes, sino *conciudadanos de los santos y familiares de Dios,* edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús" (28). Parece completamente anormal e ilógico que el fundamento de una cosa santa no sea santo; que el fundamento de quienes son conciudadanos de los santos y familiares de Dios, no sea santo; que el fundamento sentado *inmediatamente* sobre la piedra angular santa, que es Cristo, no sea santo. Y ha de serlo *por lo que tiene de fundamento de tales cosas.* Si lo es por otras razones, bien; pero no puede dejar de serlo por ésta. Los Apóstoles pueden tener la gracia de Dios por haber recibido determinados sacramentos; o porque Cristo utilizó en ellos su poder de excelencia causándoles la gracia sacramental de los sacramentos que no recibieron. Pero no pueden dejar de tenerla también *porque son Apóstoles.* Son fundamento, por Apóstoles, no por haber recibido gracias sacramentales. Por lo tanto, el apostolado no es sólo un poder, es también una gracia.

Otra razón nos persuade de lo mismo. Dice San Pablo que "los que son movidos por el Espíritu de Dios esos son hijos de Dios... El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos también herederos, herederos de Dios, coherederos del cielo" (29). Es claro que todo esto se refiere *a la gracia.* Y un poco más adelante asegura de si propio que es Apóstol, y dice que posee "las primicias del Espíritu" (30). El apostolado, pues, no sólo es gracia, es gracia *primicial,* gracia más perfecta.

(28) Ad Efes. II, 19-20.
(29) Ad Rom. VIII, 14, 16-17.
(30) Ad Rom. VIII, 23.

Por último está la razón deducida del orden como se desenvuelve la providencia divina. Hay un principio general que Santo Tomás aplica con mucha frecuencia: "Cuando Dios elige a alguien para desempeñar una función, le da las gracias que necesita para hacerlo dignamente." Por eso prueba que la humanidad de Cristo, elegida para ser cabeza nuestra, poseyó la gracia habitual plena que para ello se requería (31); que la Santísima Virgen, elegida para ser Madre de Dios, poseyó también la gracia habitual sin la que dicha maternidad no se desempeñaría dignamente (32) ; que los sacerdotes, a quienes otorga mediante la ordenación sacerdotal un poder de hacer cosas divinas, reciben también una gracia conveniente para ejercer como se debe el oficio sacerdotal (33). Esta norma de la divina providencia no se quiebra al llegar a los Apóstoles. También ellos han recibido de Dios una encomienda particular, muy noble y muy santa; se les ha concedido un poder de cumplirla, un poder apostólico; y se les ha debido conceder así mismo una gracia para ejercer ésto dignamente, *la gracia del apostolado.* "Unicuique dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur... Inter caeteros, ad majorem dignitatem sunt electi Apostoli... Et ideo Deus eis abundantiorem gratiam prae caeteris tribuit" (34).

b) *Naturaleza de la gracia del "apostolado".* — Ya hemos dicho, aunque sin insistir particularmente en ello, que esta gracia *es santificante.* Interesaba en el párrafo anterior sentar solamente que el apostolado *es una gracia,* o mejor dicho, que lleva aneja una gracia; de paso vimos que esta gracia santifica. Vamos a ver ahora las razones que prueban directamente este carácter santificador de la gracia apostólica. Pero hemos de recordar antes, la clásica división de la gracia en *gratis data* y *gratum faciens.*

La gracia *gratis data* no tiene como destino la utilidad de quien la posee; se da para utilidad de los demás. Por eso no santifica al que la tiene. Santifica sólo el *obrar,* pero no el ser del poseedor. En una palabra, es un poder y no un hábito. En cambio, la *gratum faciens,* como la misma palabra indica, hace grato al que la posee, le hace santo; es un hábito entitativo que da una manera de ser, y en consecuencia, una manera radical de obrar también, puesto que el obrar sigue al ser.

Hemos dicho que la primera da *un poder,* y la expresión no es completa. La gracia es algo añadido al poder, aunque éste sea gracia por

(31) *Sum. Teol.* III, q. 7, aa. 1, 9; q. 27, a. 5, ad 1 m.
(32) *Sum Teol.* III, q. 7, a. 10, ad 1 m.
(33) *Sum. Teol.* Supp. q. 35, a. 1.
(34) *Comment. in Epist. ad Rom.* VIII, lec. 5.

ser superior y gratuito. Pero cabe distinguir entre poder sobrenatural, y poder hacer las cosas sobrenaturales *bien*, refiriendo el adverbio *bien* a la expresión *hacer para utilidad ajena*. Esta es la gracia *gratis data*, la que da un poder hacer bien las cosas sobrenaturales destinadas a la utilidad de los otros. En cambio, la *gratum faciens* se ordena *a la utilidad propia*. También se da para hacer las cosas *bien*, pero bien para nosotros, por lo que importa *una manera de ser en nosotros*.

La cuestión que aquí se propone es: La gracia del apostolado, ordenada a la utilidad de los demás, ¿santificaba también a sus poseedores? ¿Era como las gracias *gratis datae*, como es, por ejemplo, el don de lenguas, útil sólo para los que de este don se aprovechan, que son quienes oyen predicar en su lengua, o era como la gracia de la maternidad espiritual de María o de la capitalidad de Cristo, que eran útiles a los demás, pero en la medida en que santificaban también a quienes las poseían? La respuesta es que la gracia del apostolado es santificante o *gratum faciens*. Los Apóstoles se santificaban con ella.

La gracia del apostolado es santificante. Creemos que la afirmación es teológicamente cierta. Enseguida vamos a exponer las razones que nos persuaden de ello. Pero advertimos antes que no nos referimos al apostolado-poder, sino al anejo con el que este poder se utiliza dignamente. Es algo parecido, por ejemplo, a la maternidad divina. El lector sabe que según la opinión corriente de los mariólogos la maternidad divina de María no le santifica, en cuanto es una función generativa de la naturaleza humana supositada por el Verbo, sino en cuanto para ejercer esa función dignamente, llevaba aneja la gracia habitual. También el apostolado de los trece santifica, porque lleva aneja una gracia habitual.

Santo Tomás está explícito a este propósito. Para él el apostolado no es una gracia *gratis data*, sino *gratum faciens*, o santificante. "Apostolatus digne haberi non potest nisi praehabita gratia santificante" (35). Las razones que inducen a pensar así son parecidas a las que prueban que la humanidad asumida se santifica, y que se santifica la Santísima Virgen. La humanidad asumida posee una gracia habitual santificante por dos razones fundamentales.

Primera, porque así lo pide la unión con el Verbo. No es concebible que esta unión no tenga repercusiones en la santificación de la naturaleza a la que el Verbo se une. Segunda, porque lo pide también la santificación de todos aquellos de quienes Cristo-hombre tenía que ser cabe-

(35) *Comment in Episto. ad Rom.* I, lec. 4.

za (36). La Virgen María se santificó también por dos razones, implicadas las dos en la idea de maternidad: la unión con el Hijo, fuente de santidad, y la necesidad que tenía de ser santa, para engendrar santos, según pedía su maternidad espiritual. Los Apóstoles se santificaron con la gracia del apostolado porque ésta implica una unión especial con Cristo y una misión especial en orden a la santificación de los demás. El angélico recuerda estas dos razones en un texto que más adelante daremos íntegro en nota. Dice que poseyeron más gracias que los demás hombres, y sobre todo más caridad, lo que quiere decir, más santidad. Y como motivo fundamental de su aserto asigna el doble motivo que acabamos de ver aplicado a Cristo y a María: "Inter caeteros autem ad majorem dignitatem sunt electi Apostoli, ut scilicet, *immediate ab ipso Christo* accipientes (unión con Cristo), aliis traderent ea quae pertinent ad salutem (misión salvadora), et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur" (37). Por estar inmediatamente unidos a Cristo, fuente de santidad, y por ser en cierto modo fundamento de la santidad de los fieles.

El argumento parece a primera vista de escaso valor. La unión que tuvieron con Cristo no es como la de su Madre; es extrínseca, y parece no exigir la gracia santificante. Ni parece exigirla tampoco la misión apostólica, pues hoy los Apóstoles no es imperiosamente necesario que sean santos. Pueden comunicar la gracia sin tenerla. A pesar de todo, las razones son firmes. Veámoslo.

Primera razón, por su unión con Cristo. Los Apóstoles tenían una especial unión con Cristo; la tenían *por Apóstoles*, y no sólo por cristianos. En la Sagrada Escritura aparece manifestada esta verdad de muchas maneras. Una, con la metáfora de la piedra angular, los fundamentos y el edificio. No son iguales la unión que ha de tener con Cristo el apóstol de hoy y la que tuvieron los apóstoles del pasado, aun los que apostolaron en tiempos de los Apóstoles, y la que tuvieron y tienen éstos. Estos fueron y son *fundamentos* inmediatamente juntos a la piedra angular, que es Cristo.

Otras veces se manifiesta esta unión con los apelativos de *amigos, hijitos*, "Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su Señor, pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer" (38). Ya sabemos lo que quiere decir la amistad de Dios, y Cristo era Dios. La amistad de Dios implica gracia y caridad. Y la amistad que llega a la máxima intimidad, y así era la que le unía con los Apóstoles, implica gracia y caridad máximas. No podían dejar de te-

(36) *Sum. Teol.* III, q. 7, aa. 1, 9,
(37) *Comment in Epist. ad Rom.* VIII, lec. 5.
(38) Joan. XV, 15.

ner gracia quienes eran confidentes de las intimidades más íntimas, aquellos a quienes Cristo se dirigía con las palabras más tiernas de su corazón durante el sermón de la última noche. El traidor se había marchado ya; era un amigo sin calor. Cristo le amaba aún, pero no era correspondido. Sí lo era por los otros, a quienes se dirige con las palabras que acabamos de citar.

"Hijitos míos, les decía en el mismo sermón del mandato, un poco aun estaré todavía con vosotros" (39). También esta expresión es altamente significativa. Es difícil pensar que la dirigiera a quienes no tenían su gracia.

Ni se diga que la tenían, pero no por ser Apóstoles, sino por ser discípulos, y por lo tanto por haberla recibido por los medios normales de los demás. No es verosímil. Si así fuera, la misma razón habría para dirigirse así a los demás; pero el Evangelio guarda estas expresiones para los once, para los que a la sazón constituyen el colegio apostólico; es de suponer que porque constituyen este colegio, o porque son Apóstoles. El apostolado, pues, implica una amistad especial con Cristo, una filiación especial respecto a El, una unión íntima con El. Y si implica esta unión, implicará gracia santificante.

La segunda razón es porque la misión que debían cumplir así lo exige. Esta misión los relaciona con nosotros. Acabamos de decir que el apostolado implica santidad, porque implica unión del fundamento con la piedra angular, del amigo y el hijo, con el amigo y el padre. La piedra angular, el amigo y el padre, es Cristo.

Pero implica también unión con nosotros, con la Iglesia. La Iglesia es santa, y no puede dejar de serlo quien está unido con ella como están los Apóstoles. Es cierto que la función genérica de apostolado, mediante la cual un hombre predica a los demás el Evangelio, no implica santidad. Pero el apostolado específico, sí. Los Apóstoles se unen con la Iglesia, que es santa, como se une el fundamento con el edificio. Los Apóstoles tienen un apostolado *fundamental,* básico, sobre el que se eleva un edificio santo. No puede ser, pues, un apostolado carente de santidad.

La tercera razón es porque los Apóstoles son *las primicias* del Espíritu, o porque el apostolado tiene razón de primicia espiritual. Así lo dice San Pablo en un texto que glosamos anteriormente. Los hombres, viene a decir, se hacen hijos de Dios por la presencia del Espíritu. Y después de ampliar esta idea, añade refiriéndose a sí mismo y en sí a todos los Apóstoles: "También nosotros, que tenemos las primicias del

(39) Joan. XIII, 33.

Espíritu" (40). El término *primicias* en boca del Apóstol quiere decir *principalidad;* y así, por ejemplo, cuando habla de Cristo resucitado le llama primicia de los que mueren (41), para indicar la principalidad de su resurrección sobre la nuestra. Aquí, pues, indica la principalidad de la gracia santificante de los Apóstoles sobre la nuestra. En nota ponemos el comentario de Santo Tomás a estas palabras, en el que el lector podrá ver resumido todo cuanto hemos expuesto en las páginas anteriores (42).

c) *Algunas notas características de esta gracia de "apostolado".* — De lo dicho hasta aquí se deduce que la gracia del apostolado tiene notas específicas. Vamos a señalar algunas en este apartado, y las vamos a dividir en dos grupos: notas que creemos sólidamente establecidas y que, por lo tanto, son a nuestro juicio ciertas, y notas que no nos atrevemos a calificar más que de probables.

Creemos que esta gracia es *santificante, cristiana, extrasacramental, específicamente diversa de la nuestra y plena.* Vamos a detallar cada una de estas características.

Es santificante. No decimos nada de esta primera característica porque hemos dedicado a su estudio todo el apartado anterior.

Es cristiana. Gracia cristiana quiere decir gracia que viene de Cristo redentor, o gracia redentora; gracia santificante a través del influjo de

(40) Ad Rom. VIII, 22; cf. 14-16.

(41) I ad Cor. XV, 20 ss.

(42) "*Nos ipsi,* scilicet Apostoli, *primitias Spiritus habentes,* quia scilicet Spiritum Sanctum et tempore prius et caeteris abundantius Apostoli habuerunt... Ex quo patet quod Apostoli sunt omnibus aliis sanctis, quacumque praerrogativa praefulgeant, sive virginitatis, sive doctrinae, sive martyrii praeferendi, tamquam abundantius Spiritum habentes.

Sed potest aliquis dicere quod quidam alii sancti majora tormenta sustinuerunt et majores austeritates propter Christum, quam Apostoli. Sed sciendum est quod magnitudo meriti, principaliter et respectu essentialis praemii, attenditur secundum caritatem. Consistit enim praemium essentiale in gaudio quod habetur de Deo. Manifestum est quod de Deo plus gaudebunt qui plus amant... Sed secundum quantitatem operum meretur homo praemium accidentale, quod est gaudium de talibus operibus. Apostoli ergo illa opera quae fecerunt, ex majori caritate fecerunt, ex qua habebant cor ad majora facienda si fuisset opportunum.

Si autem dicat aliquis, potest quis conari quod habebit aequalem caritatem cum Apostolis; dicendum quod caritas hominis non est a seipso, sed ex gratia Dei, quae datur unicuique secundum mensuram donationis Christi. Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia quia ad hoc est electus, ut ejus natura in unitatem personae assumeretur; et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae Beata Maria, quae ad hoc est electa ut esse mater Christi. Inter caeteros autem ad majorem dignitatem electi sunt Apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes aliis traderent ea quae pertinent ad salutem, et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur, secundum illud Apocalipsis: Murus habebat fundamenta duodecim, et nomina Apostolorum erant in eis scripta; et ideo dicitur ad Corintios: Deus posuit in Ecclesia, primo quidem Apostolos. Et ideos Deus eis abundantiorem gratiam prae caeteris tribuit" *(Comment. in Epist. ad Rom.* VIII, lec. 5.)

Cristo cabeza. A diferencia de la gracia santificante de los ángeles y de Adán antes de la caída, que santificaba sin pasar por Cristo, y procediendo inmediatamente de Dios al sujeto santificado. Ahora recordemos dos cosas: que quien dió a los Apóstoles la gracia de que tratamos fué el propio Cristo. El los eligió, El los envió, El los llamó hijos suyos, El es la piedra en que se asientan como base y fundamento de la Iglesia. Por razón del origen se trata, pues, de una gracia cristiana; procede de Dios *mediante Cristo.* Y hemos de recordar, además el destino que tiene este don. Se concede para ser *primicias del Espíritu* de quienes hoy lo reciben, y con él reciben la filiación divina, como dice San Pablo; para ser base y fundamento de la Iglesia, como dice también el propio apóstol. Ahora bien, las primicias son como es aquello de lo que se llaman primicias; y la base y el fundamento deberán ser proporcionados al edificio que sobre ellos se levanta. El edificio es la Iglesia, somos nosotros, santificados con la gracia cristiana; lo que sigue a las primicias somos nosotros también, santificados por el Espíritu de Cristo. No cabe duda, por lo tanto, de que es cristiana la gracia de apostolado.

Es extrasacramental. Será oportuno tener en cuenta que el poder de excelencia de Cristo, entre otras manifestaciones, tiene la de comunicar *la gracia sacramental* sin sacramentos. "Ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit *effectum sacramentorum* sine exteriori sacramento conferre" (43). El hecho, pues, de que una gracia no se conceda con sacramento no quiere decir que no sea sacramental. Y de hecho, se duda si los Apóstoles recibieron el bautismo, pero no se duda de que tuvieron un poder sacramental pasivo para recibir válidamente el sacramento del orden. Este poder sacramental en nosotros es efecto del bautismo; en ellos pudo ser comunicado por Cristo sin el bautismo. No importa que coincida en todo con nuestro carácter bautismal o no; basta que sea *un poder sacramental pasivo.* Lo tuvieron, y no es cierto que lo tuvieran causado por el bautismo, de cuya recepción se duda.

La gracia del apostolado no fué producida por ningún sacramento, pero no deja de ser sacramental por esto, sino por otros motivos. Cristo, además de poseer el poder de excelencia que acabamos de nombrar, tiene otro: el poder dar gracias *no sacramentales.* No es posible dudar de ésto. Se dirá quizá que todas las gracias conocidas son efecto, más o menos ligado con los sacramentos; o preparan para ellos, o se reciben con el voto de ellos, o con la recepción de ellos, o son consecuencia de las que con ellos se reciben. Esto es cierto si se refiere a todas las gracias *nuestras.* Nosotros las obtenemos por los sacramentos y por las buenas obras;

(43) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 3.

y estas buenas obras son efecto de una gracia sacramental anterior, que será la de la justificación u otra. Pero también es cierto, por ejemplo, que ninguna de las dos gracias fundamentales de María eran sacramentales. Ni la de la maternidad divina, ni la de la maternidad espiritual son efectos de ningún sacramento, ni se dieron por ninguna relación sacramental. Esto es evidente.

Y creemos que es del todo cierto y evidente también que la gracia del apostolado tampoco es sacramental. No hay ningún sacramento que haga apóstoles, como no hay ningún sacramento que haga Madre de Dios, o Madre corredentora. Ninguno de los siete sacramentos existentes tiene la menor relación con la gracia del apostolado, con la elección de los doce, con su misión, etc. Piénsese que son fundamentos y base de la Iglesia, y que los sacramentos son instituciones que forman parte esencial del edificio. Necesariamente, pues, los Apóstoles estarán, en cuanto tales, sobre ellos; su gracia no dependerá de ellos, será anterior y superior a la sacramental.

No dependerán de los sacramentos como Apóstoles; su gracia de apostolado no será sacramental. Pero los Apóstoles eran, además, fieles, y como fieles sí dependían de los sacramentos. Por eso dijimos en el apartado segundo de este trabajo, que tuvieron también gracias sacramentales. Pero ahora hablamos de la específica del apostolado. Esta, ni se obtuvo por ningún sacramento, ni era efecto relacionado con ningún sacramento tampoco.

Es específicamente diversa de la nuestra. — Ya se entiende que nos referimos a una diversidad de especie moral. Nosotros, al menos, creemos que la gracia santificante no se divide en especies ontológicamente diversas. No se puede dudar, sin embargo, de la diversidad moral. La gracia del apostolado tiene distinto origen y distinto cometido que la nuestra. Distinto origen, porque el de la nuestra es Cristo a través de los sacramentos, y el de la del apostolado es Cristo sin ellos; y distinto cometido, porque con ésta se habilita quien la posee para ser base y fundamento de là Iglesia, cosa que no da de sí la gracia cristiana sacramental que posee la generalidad de los cristianos.

Es plenamente santificante. — Por último, la gracia del apostolado santifica plenamente. "Non est exspectandum, dice Santo Tomás, quod sit alius status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, *et maxime ab Apostolis*, qui primitias Spiritus acceperunt, id est, et tempore prius, et caeteris abundantius, ut dicit Glossa" (44). Esta plenitud de gracia se refiere a la gracia en cuanto

---

(44) *Sum. Teol.* I-II, q. 106, a. 4.

es elemento santificador y en cuanto es principio divino de conocimiento sobrenatural. Sabemos, y así lo recuerda frecuentemente Santo Tomás cuando habla de la capitalidad de Cristo, que la vida que de la cabeza desciende a los miembros tiene dos manifestaciones: el *motus* y el *sensus*. El *motus*, cuya traducción en el cuerpo místico es la caridad, y el *sensus* cuya traducción es el conocimiento de lo divino. Pues bien, los Apóstoles eran fundamento o base de la Iglesia de Cristo, en la que hay dos elementos imprescindibles: la fe y la santidad. Debían, pues, ser *fundamento* o *primicias*, o principalidad en ambas cosas. De ahí su plenitud en la gracia-caridad, y en la gracia-conocimiento. El Angélico enseña explícitamente las dos cosas. Nadie les igualó, dice, en mérito, porque nadie les igualó en caridad (45); y nadie conoció como ellos los misterios de la gracia (46). Es doctrina cierta que los Apóstoles recibieron la plenitud de la revelación; la Iglesia no ha recibido después de ellos nuevas revelaciones (47). Y además de haber recibido toda la revelación, tuvieron el don de la asistencia divina para explicarla, pues, como hoy la Iglesia y el Papa, fueron en su tiempo ellos personalmente infalibles (48). Todo esto es natural, siendo como eran los Padres de la fe y los Maestros de toda la Iglesia. No iban a ser menos que la Iglesia, cuya base o fundamento son, y la Iglesia es infalible.

Lo dicho hasta aquí, creemos que es cierto. Podemos añadir algunos detalles que, aunque no sean tan firmes, no dejan de ser, por lo menos muy probables. Es sabido que la gracia capital de Cristo poseía eminentemente las características de todas las gracias inferiores o participadas que hay en nosotros. Santo Tomás escribe: Entre nosotros uno es sacerdote, otro legislador y otro rey, pero Cristo era todo a la vez por la perfección de su gracia capital (49). En nosotros, por ejemplo, son diferentes la gracia santificante y el poder sacerdotal; en Cristo se identificaban

---

(45) *Comment. in Epist. ad Rom.* VIII, lec. 5; c. cf. nota 42).

(46) "Quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit (Deus) homini illos habitus qui naturali virtute possunt causari, sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, *licet non ita perfecte.*" Los hombres no pueden conocer la revelación por estudio tan perfectamente como la conocieron los Apóstoles por hábito infuso (I-II, q. 51, a. 4). "Apostoli *plenius* mysteria gratiae congnoverunt" (II-II, q. 1, a. 7).

(47) DENZ. 2021, 1836.

(48) Los Apóstoles poseyeron la asistencia divina o el don de la infalibilidad para no errar en la fe. La dignidad que poseían de Padres, Maestros, fundamento de la Iglesia, parece postularla; y la teología suele atribuírsela. Se discute, sin embargo si, además de la asistencia necesaria para no errar, poseían también *constante* el don de la *inspiración;* o sea, si todo lo que decían al exponer la verdad revelada procedía de inspiración divina. (Cf. *Pesch, De Inspiratione Sacrae Scripturae,* nn. 625, ss.) Este don dudoso de la inspiración permanente no afecta al cierto de la infalibilidad.

(49) *Sum. Teol.* III, q. 22, a. 1, ad 3 m.

en la eminencia de su gracia capital. Algo parecido sucedía en María, cuya gracia de maternidad, a la vez que la santificaba, la habilitaba también para ejercer funciones sacerdotales (50). Pudo suceder algo de esto con los Apóstoles. Ya hemos dicho en otro lugar que recibieron el sacramento del orden, y por lo tanto, el poder o el carácter sacerdotal. Pero hay notas que quedan sin aclarar. ¿Qué poder sacramental pasivo poseían para recibir el sacramento del orden? Porque no es del todo cierto que tuvieran el carácter del bautismo. Y además, aunque es cierto que recibieron el sacramento del orden, también lo es que tuvieron una plenitud *característica*, *personal*, *propia* de ellos solos, que no da este sacramento por sí mismo. Este sacramento da el sacerdocio, y el pontificado. Pero ellos, que eran sacerdotes y obispos, eran algo más. Eran unos obispos *especiales*, pues no sólo eran Pastores de sus Iglesias, sino además Pastores de todas las Iglesias. Bajo la jurisdicción de Pedro, desde luego, pero su poder pastoral era universal. ¿No cabría decir que en la eminencia de la gracia del apostolado se contenían los poderes que no recibieron por los sacramentos, a saber, el pasivo bautismal y la plenitud activa del sacerdotal?

Además, los Pastores son maestros en la fe; los Apóstoles eran maestros infalibles. Los Pastores conocen la doctrina de la fe sin plenitud, pues hay muchas partes implícitas que todavía no han explicitado. Los Apóstoles, como maestros de toda la Iglesia, conocieron explícitamente todo lo que la Iglesia explicitará hasta el fin de los tiempos (51). Todo esto pueden ser manifestaciones de la eminencia o perfección de la gracia del apostolado. No se olvide que se les concedió esta gracia para ser fundamento de la Iglesia, y que en la Iglesia hay poder y hay doctrina. ¿Qué extraño es, pues, que en el apostolado se encuentre la razón superior de la plenitud del poder y del conocimiento divino que poseyeron los trece?

Por último, si se examina la plenitud de la gracia apostólica en lo que tiene, además de poder y de conocimiento, de elemento santificador, nos encontramos con estas dos afirmaciones de Santo Tomás: Los Após-

(50) Cf. nuestro trabajo sobre este tema, citado en la nota 25.

(51) "Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los Apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento explícito de la revelación divina, mayor que el que los teólogos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por lo tanto todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan, estaban en la mente de los Apóstoles, no de una manera mediata o virtual. sino de una manera inmediata, formal y explícita." (MARÍN SOLA, *La evolución Homogénea del Dogma Católico*, pág. 37, Fd. Valencia, 1923.)

toles fueron confirmados en gracia (52); los Apóstoles obraron siempre bajo el impulso del Espíritu Santo (53). Respecto a lo primero, no era conveniente que quienes eran base y fundamento de una Iglesia santa dejaran un momento de ser santos. No pecaron mortalmente. Desde que recibieron la plenitud del apostolado no perdieron la gracia. Respecto a lo segundo, las palabras del Angélico indican que poseyeron siempre la gracia en grado perfectísimo, pues es sabido que la manera más perfecta de vivir esta gracia es hacerlo bajo el impulso del Espíritu Santo; en otros términos, vivir la vida de los dones o la vida mística. Todo esto es deducción lógica de su oficio de fundamentos de un edificio en el que la verdad y la gracia divinas son partes esenciales. Por ello están llenos de las dos cosas, y se mantienen siempre firmes en ellas.

No hace falta decir, porque se sobreentiende, que esta perfección a que nos referimos, y que es postulada por la dignidad apostólica, se refiere al apostolado poseído ya en su plenitud. Los Apóstoles no recibieron de una vez toda la gracia del apostolado; debieron recibirla inicialmente cuando fueron llamados. Ya entonces debió producir en ellos algún efecto sobrenatural. Sería pueril pensar que desde que fueron llamados conocieron toda la verdad revelada y fueron infalibles e impecables. No lo fueron, pues un apóstol prevaricó y otro negó al Maestro. No conocieron todo, pues cuando el Maestro se despedía de ellos les decía que el Espíritu que les iba a enviar les enseñaría toda la verdad. La plenitud de los efectos aludidos, y por lo tanto la plenitud de la gracia del apostolado la recibieron el día de Pentecostés. Pentecostés que, en su sentido de comunicación apostólica plena, se realizó individualmente sobre Matías después de la elección, y sobre San Pablo, cuando fué elegido también para engrosar el número de los doce.

---

(52) "Confirmatio in bono similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii; unde eos firmos esse oportuit" (*De verit.* q. 24, a. 9, ad 2 m.)

(53) Colligi potest quod omnes actus Apostolorum et motus fuerunt secundum instinctum Spiritus Sancti." (*Comment. in Epist. ad Gal.* II, lec. 1.)

JOSE MARIA SAIZ, PBRO.
Profesor de Teología en Monte-Corbán
(Santander)

EL LATIN EN EL ESTUDIO DE LA TEOLOGIA

SUMARIO

Introducción:

El latín facilita y dificulta el estudio de la Teología. — Legislación positiva de la Santa Sede, favorable al latín. — Desvaída vigencia actual del latín y tolerancia de los idiomas nacionales.

Inconvenientes del latín:

El latín, reflejo de una psicología muerta, con dificultades de adaptación al hombre moderno. — Su influjo en el actual divorcio entre la Teología y la cultura profana.

Ventajas del latín:

Universalidad de la Iglesia y de la Revelación. — Inmutabilidad del Dogma y perennidad de la Iglesia. — Fuerza de la tradición. — Semejanza en la conformidad mental de todos los sacerdotes.

Conclusión:

Textos en latín y explicación latina precedida de una esmerada exposición en castellano.

EL latín facilita y dificulta el estudio de la Teología. La eliminación del latín acarrearía, al menos por ahora, consecuencias funestas así como su pervivencia monopolizadora en textos y clases es un obstáculo para la actualización contemporánea de nuestro dogma. La Iglesia tiene su idioma canónico y es lógico que formule en él su doctrina y que la conozcan en su formulación oficial los llamados a ser maestros de los demás, pero esta su función docente sufre un entorpecimiento no despreciable por haberse aprendido en latín lo que se enseña con palabras de hoy. Propugno una discreta combinación de dos idiomas, para evitar los inconvenientes y garantizar las ventajas de los dos. Es una solución algo más moderada que la aportada hace medio siglo por el cardenal Mercier y quienes le secundaron en la facultad filosófica de Lovaina.

Antes de tomar una actitud definitiva, se impone un estudio de lo dispuesto sobre el tema por la Santa Sede en los últimos tiempos.

En la copiosa literatura de León XIII sobre los estudios en nuestros centros de formación eclesiástica, no he hallado disposición alguna, que ordene directa y explícitamente el estudio de la Teología en latín. No sé si los términos en que a veces se expresa, dada su ambientación histórica. traslucen ese sentido de la mente pontificia.

En 1912 dijo la Sagrada Congregación Consistorial: "cureranno gli ordinari che almeno l' insegnamento della teologia sí dommatica che morale e, per quanto sará possibile, anche della filosofia almeno in generale, sia impartito in latino". *"le visite apostoliche" A. A. S. 1912, p. 497.* Esto es una recomendación, que suena a orden, en una circular dirigida a los seminarios de Italia. Para nosotros no pasa de norma directiva.

En el motu proprio *"Praeclara inter opera" A. A. S. 1914, p. 335,* por el que concede al colegio romano de San Anselmo la facultad de conferir grados académicos, dispone Pío X que la Suma Teológica sea el texto para las prelecciones de Teología. Es esta una orden particular para el

colegio de San Anselmo y además el texto en latín es compatible con clases en otro idioma.

El mismo Pío X en "*Doctoris Angelici*" *A. A. S. 1914, p. 340,* dice: "Itaque ut genuina et integra Sancti Thomae doctrina in scholis floreat... Nos volumus, jubemus, praecipimus, ut qui magisterium Sacrae Theologiae obtinent in universitatibus, magnis Lyceis, Collegiis, Seminariis, Institutis, quae habent ex apostolico indulto potestatem gradus academicos et lauream in eadem disciplina conferendi *Summam Theologicam* Sancti Thomae tanquam praelectionum suarum *textum* habeant et latino sermone explicent: in eoque sedulam ponant curam ut erga illam auditores optime afficiantur." Como se ve es una orden terminante: texto y explicación en latín. Adviértase, con mentalidad tal vez un poco leguleya pero fundada, que la orden no menciona las lecciones de los alumnos ni los centros, que no confieren grados académicos. Hay otra restricción: El "motu proprio" es para Italia e islas adyacentes; por tanto no engendra en nosotros una obligación estricta, aunque esté clara su fuerza de norma directiva cualificada.

En su respuesta de 7 de Marzo de 1916 aprobada por Benedicto XV la Congregación de Estudios y Universidades, pone la Suma Teológica, como texto principal, aunque no exclusivo, para las prelecciones de Teología. Y aquí repito a modo de comentario la posibilidad de simultanear un texto latino con explicaciones en otro idioma.

Podemos ver otra norma directiva de la Sagrada Congregación a favor del latín en "*Vix dum haec Sacra Congregatio*", de 9 de Octubre de 1921: "Curandum est ut discipuli dum repetunt vel disputant, latine loquantur; quod ipsis haud difficile erit, qui in scholis inferioribus, sedulam huius linguae optime ediscuntur." Es una circular dirigida a los obispos de Alemania, que no he visto publicada en A. A. S.

Tiene especial relieve para nuestro estudio el siguiente pasaje de la carta apostólica "Officiorum omnium", de Pío XI al cardenal Prefecto de la S. Congregación de Estudios y Universidades: "Primum est de latinae linguae studio in litterariis clericorum ludis omni cura fovendo atque provehendo, quam linguam scientia et usu habere perceptam non tam Humanitatis quem Religionis interest. Etenim Ecclesia, ut quae nationes omnes complexu suo contineat et usque ad consummationem saeculorum sit permansura, et prorsus a sui gubernatione vulgus arceat: sermonem suapte natura requirit universalem, immutabilem, non vulgarem. Huiusmodi cum sit sermo latinus, divinitus provisum est ut is mirifico esset usui Ecclesiae docenti, idemque Christifidelibus doctioribus ex omni gente magnum ministraret vinculum unitatis; iis dando scilicet non solum unde vel locorum intervallo disiuncti vel in unum locum

congregati facile inter se sensa mentis et consilia conferrent; sed etiam, quod maius est, unde quae Ecclesiae matris sunt altius cognoscerent, et cum Ecclesiae capite arctius cohaererent. Utraque de causa, ut caetera omittamus, liquet clerum ante alios latinae linguae perstudiosum esse oportere: neque enim hic laudes persequimur quibus hoc commendatur loquendi genus, pressum, locuplex, numerosum maiestatis plenum et dignitatis, quod mire dixeris comparatum ad serviendum Romani pontificis gloriae. Ad Quem Ipsa Imperii Sedes tanquam hereditate pervenerit. Quod si in quopiam homine laico, qui quidem sit tinctus litteris, latinae linguae, quam dicere catholicam vere possumus, ignoratio quemdam amoris erga Ecclesiam languorem indicat, quanto magis omnes clericos quotquot sunt decet eiusdem linguae gnaros esse atque peritos. Horum profecto est latinitatem tanto tueri constantius quanto a sapientiae catholicae adversariis qui a saeculo XVI Europae in una Fidei doctrina consensionem labefactarunt, acrius eam norunt oppugnatam. Quare, quod ipsum in iure canonico cautum est (can. 1.364) in litterarum studiis ubi spes sacri ordinis adolescunt, accuratissime sermone latino volumus alumnos institui, hanc etiam ob causam ne deinde CUM AD MAIORES DISCIPLINAS ACCESERINT, QUAE LATINE UTIQUE ET TRADENDAE ET PERCIPIENDAE SUNT, fiat ut pare sermonis inscitia plenam doctrinarum inteligentiam assequi non possint, nedum se exercere illis disputationibus quibus egregie iuvenum acuuntur ingenia ad defensionem veritatis. Ita iam non continget, quod saepius dolemus fieri, ut nostri clerici sacerdotesque, cum haud satis operae litterarum studio dederint, neglectis Patrum Doctorumque Ecclesiae copiosis voluminibus, quibus Fidei dogmata exhibentur cum dilucide proposita, tum invicte defensa, idoneam sibi doctrinae copiam a recentioribus petant auctoribus, in quibus fere non modo perspicuum dicendi genus et accurata disserendi ratio solet, sed fidelis etiam dogmatum interpretatio desiderari. Quae igitur Paulus Timotheum admonuit *Formam habe sanorum verborum... Depositum custodi...* haec si unquam alias, his praesertim temporibus valent, cum varias errorum fallacias, scientiae nomine specie obiectas nimis multi usquequaque venditare consueverunt. Has autem quis detegere possit ac redarguere, nisi Fidei dogma probe seu sensu teneat vimque verborum quibus solemniter sunt expressa, denique nisi ipsum quo Ecclesia utitur sermonem calleat"? *A. A. S. 1922, p. 452-53.*

Es, como se ve, una orden razonada. Aun cuando nuestro punto específico aparece de refilón en aquellas palabras: *Cum ad maiores disciplinas acceserint, quae latine utique et tradendae et percipiendae sunt* es manifiesta la postura del Papa, que da por incuestionable el estudio de la Teología en latín. Puntualizando más: Pío XI hace una cálida y

razonada apología del latín, que justifica su estudio y su vigencia en nuestras clases y cuya vigencia da por descontada, pero cuya obligatoriedad no preceptúa aquí expresamente; manda que los clérigos dominemos el latín, pero no manda que sea el idioma en nuestras clases de Teología; aunque lo suponga, el precepto formal no existe.

Dos años más tarde comunica a los religiosos por medio de la "*Unigenitus Dei*" *A. A. S. 1924, p. 113.* Con un *suademus ac praecipimus* lo dicho en *Officiorum omnium* y siete meses más tarde pondera de nuevo las excelencias del latín en *Latinarum litterarum A. A. S. 1924, p. 417* sin establecer obligatoriedad alguna.

En la encíclica *Studiorum Ducem, 29 de Junio de 1923, A. A. S. p. 309,* Pío XI hace suyo todo lo dispuesto por León XIII y Pío X en *Aeterni Patris* y *Doctoris Angelici.* Vimos antes cómo Pío X impuso en este motu proprio el texto y la explicación en latín para los centros de rango universitario de Italia e islas adyacentes; este precepto particular adquiere una extensión universal desde el momento en que Pío XI le hace suyo en la *Studiorum Ducem,* dirigida a la Iglesia universal. Tenemos pues el latín impuesto para el texto y las explicaciones del profesor en los centros eclesiásticos de Teología, que confieren grados académicos.

Este mismo Pontífice promulgó la Constitución *Deus Scientiarum Dominus, A. A. S. 1931, p. 241* con miras a una reforma profunda y elevadora de nivel de los estudios eclesiásticos. En el texto del Papa no se menciona el punto que estudio, pero una de las normas que da la Sagrada Congregación para la realización práctica de lo dispuesto por Su Santidad, dice así: "Sacra Scriptura, Theologia dogmatica, Theologia moralis, Codex iuris canonici et ius romanum tradantur lingua latina" *Tit. III. Art. 21, A. A. S. 1931, p. 268.* Las palabras son claras. Las clases de Teología en las universidades pontificias han de darse en latín. Nadie duda que se deba estudiar la Teología con más perfección en los centros universitarios que en los no universitarios, y si la Santa Sede determina el latín para los primeros, está clara su mente en favor del latín como idioma más apto para el mejor estudio de la Teología. No obstante, a la hora de señalar obligaciones concretas, diremos que la del latín no ha sido promulgada a nuestros seminarios. (Al menos yo no la he hallado, y discurro en la hipótesis de su inexistencia.) Esto da licitud a la introducción en nuestros seminarios de una práctica, que, si la experiencia demuestra beneficiosa, podrá extenderse después a las universidades, supuesta la previa aprobación pontificia.

* * *

Considerado ya el aspecto de legislación positiva, examino a continuación la corriente actual de los hechos. ¿Se estudia hoy la Teología en latín, o en los idiomas nacionales? Me he procurado una información privada y fidedigna en lo sustancial, que refleja la línea general de nuestros días y que resumo como sigue: En *Portugal* casi todos los libros de texto están en latín y casi todos los profesores y alumnos hablan en portugués. En *Francia* casi todos los seminarios tienen el texto oficial en latín y bastantes le acompañan de otro en francés, que los alumnos usan más que el oficial. Es frecuente que los profesores proporcionen a los alumnos sus explicaciones a modo de apuntes, a cyclostil casi siempre, redactados de ordinario en francés; algunos, muy pocos, en latín. Profesores y alumnos hablan generalmente en francés. De *Bélgica* consignamos una impresión similar a la de Francia, con más vitalidad del latín en algunos centros determinados.

En *Alemania* dominan los textos en latín, aunque también los hay en alemán; en los seminarios se usa el alemán tanto como el latín, y en las universidades tiene preponderancia el alemán. En varios seminarios de *Inglaterra* figura de texto Tanquerey, pero en la práctica los profesores manejan los de la Universidad Gregoriana y los alumnos compran estos textos. Hervé goza también de una aceptación considerable. Algún profesor sigue a Billot, y hay uno que no usa más que Santo Tomás. También es frecuente que los profesores distribuyan copias de sus explicaciones, unos en latín y otros en inglés. La Teología moral se explica en inglés y la dogmática de hecho depende del profesor; son bastantes los que explican en inglés, otros usan el latín y al fin dan una síntesis en inglés y viceversa; es muy rara una clase íntegramente en latín. En los *Estados Unidos* domina el inglés en los seminarios; en las casas de religiosos hay más respeto para el latín. En *Italia* textos, explicaciones y lecciones son en latín y con más pureza y perfección que en ninguna otra parte. Sin embargo, este monopolio del latín acusa ya las primeras evasiones; este mismo año se ha introducido el italiano en uno de los seminarios más importantes del norte del país. Para *América del Sur* vale lo que agrego sobre España.

En *España* hay una congregación religiosa cuyos miembros estudian la Teología en castellano. Algún centro de religiosos tienen el texto en latín y las clases son en castellano. Con algo parecido, por no decir idéntico, nos encontramos en varios seminarios. Sin embargo, la preponderancia del latín es aplastante. En términos oficiales y generales, los textos, explicaciones de profesores y repeticiones de alumnos son en latín. El latín indica también la comisión episcopal de seminarios.

Sin embargo, la situación del latín entre nosotros no es tan sonriente como parece desprenderse de lo anterior. En algunos seminarios, los menos, y en varios colegios de religiosos, se exige el latín con cierto rigor, a veces con estricto rigor. En la mayoría de los casos las exigencias y el criterio del profesor son, en realidad, el factor decisivo, y no escasean los profesores que se familiarizan gustosos con el castellano y son bastantes los que usan y sobre todo permiten un latín deficiente.

No es presumible que la Santa Sede desconozca esta desvaída vigencia del latín. El actual Pontífice en una alocución dirigida el 24 de Junio de 1939 a todos los alumnos de ambos cleros, que se preparaban en Roma para el sacerdocio, rubricó todo lo decretado por sus predecesores sobre Santo Tomás de Aquino, y ya hemos visto cómo entre Pío X y Pío XI nos determinan la Suma como texto y su explicación en latín. Mas el hecho de que la Santa Sede no urja el latín con más rigor y de que un documento tan significativo como la *Humani generis* no mencione este punto, cuando las doctrinas condenadas por la encíclica tenían sus focos principales en uno de los pueblos, que más han prescindido del latín, induce a pensar que la Santa Sede, favorable desde luego al latín, no impone hoy día el uso exclusivo de este idioma, que en ocasiones podrán exigir otras circunstancias, como por ejemplo una concurrencia internacional de alumnos... Esta pasividad práctica de la Santa Sede ante la invasión de las lenguas vernáculas en las aulas de Teología, nos autoriza a pensar que al menos tolera en nuestras clases al lado del latín unas explanaciones en el idioma nacional.

* * *

Examinemos ahora los inconvenientes y las ventajas técnico-pedagógicas que por la naturaleza de las cosas lleva consigo el uso del latín.

El lenguaje es un instrumento del hombre para comunicar a los demás la vida psíquica de su interior. La trama efectiva de la vida y el lenguaje forma como un tejido idiomático vital, que participa de la vida de nuestro espíritu y retrata con bastante adecuación el psiquismo que poseemos.

Nuestro espíritu vive variaciones incesantes, que el lenguaje, por ser manifestación del espíritu, no puede desconocer. El espíritu no está aislado. El medio circundante en toda su amplia extensión condiciona en alto grado el desarrollo de su vida y el de su expresión a través del lenguaje. No todo es convencional en el lenguaje; tiene sus leyes, aunque nos sean poco conocidas y una de ellas es que la realidad cambiante de la vida, demanda cambios en el lenguaje. Las nuevas realidades crean en

el espíritu situaciones nuevas, que ocasionan la aparición de neologismos, para expresarlas con vigor y exactitud. El vocabulario continuamente cambiante, refleja al espíritu humano en actividad permanente ante un mundo externo que varía. Además, la tendencia del hombre a perfeccionar sus instrumentos y la exigencia insoslayable del espíritu humano por la novedad, imponen también la modificación paulatina del idioma.

El lenguaje es una manifestación cultural, como el vestido o el estilo de ornamentación y por lo mismo varía con la época que representa. Un idioma muerto es como el fósil que conserva las huellas de una vida que se fué. Por ser el lenguaje la manifestación del espíritu y estar condicionada la vida del espíritu, aparte de la idiosincracia de cada hombre, por el cambiante mundo que le circunda, el latín, fiel expresión psicológica de los antiguos romanos, ha de causar cierta inadaptación psíquico-mental al espíritu contemporáneo y su empleo tendrá que entorpecer el estudio de la Teología.

Es por añadidura real la conexión íntima entre el lenguaje y la mentalidad del pueblo. Por un conjunto de factores difíciles de precisar, los miembros de un pueblo, distintos todos unos de otros, tienen un algo, que a pesar de las irreconciliables notas individuales, les sirve de común denominador, algo que los identifica y les da una fisonomía nacional propia, psicológica, moral y hasta física. Nada tiene pues de extraño que, por ser manifestación del espíritu, transparente un idioma la mentalidad del pueblo que le habla.

Existen idiomas abstractos e idiomas concretos, que responden a mentalidades étnicas opuestas. Granet prueba en *Revue philosophique, Enero-Abril 1920,* que el estudio de su vocabulario evidencia el carácter prodigiosamente concreto del pueblo chino. El diccionario, más la contextura sintáctica y prosódica del latín, reflejan al romano imperial: claro, lógico, ordenado, constante, de gran sentido práctico y con marcada preferencia por la acción. El griego refleja el orden, la finura estética, la armonía serena y musical, el idealismo que no se desconecta de la realidad y la prodigiosa flexibilidad del pueblo que le habló. Es fácil descubrir en el inglés las características del hombre de acción, que vive en el presente y toma las medidas rápidas y eficaces en el momento oportuno, con un gran respeto al individuo, y a la vez una gran subordinación a la sociedad. En el francés se transparenta una tendencia intelectual, abstracta y artística, con pasión de claridad y gran sentido de exactitud y equilibrio. Es fácil reconocer al castellano menos aspereza que al alemán y al italiano más musicalidad y dulzura que al castellano. Es cierto que un estudio comparativo entre idiomas y mentalidades deja un margen muy amplio para interpretaciones sub-

jetivas y apriorísticas, pero cierta conexión entre la mentalidad de un pueblo y su idioma, es innegable. Y si las diferencias entre la mentalidad contemporánea y la de los viejos romanos son profundas, el latín, reflejo de la vieja mentalidad romana, opondrá dificultades para una conjunción vital con la mentalidad de nuestros días. Noto, para obviar una posible dificultad, que el latín de nuestras clases, medieval y de bajo color literario, conserva el espíritu y la estructuración linguística del de los tiempos de Augusto.

Téngase también en cuenta que la palabra es un intermediario de inteligencia a inteligencia. Para cumplir bien su cometido, la palabra ha de ser fácil y sobre todo fiel al pensamiento. Los alumnos encontrarán palabras fáciles y fieles en el idioma propio con menos dificultad que en el latín. Al profesor, especialmente después de varios años, le resultará indiferente e incluso favorable el latín, si se limita a una exposición escueta de las tesis por el camino trillado, pero si las proyecta al exterior, como es su obligación, para iluminar con ellas los problemas que la vida individual y colectiva plantean en el momento, el latín le restará vida en el mejor de los casos.

Otros tiempos conocieron en los fieles una preocupación por los temas teológicos superior a la de nuestros días. Hoy la Teología es un coto reservado casi exclusivamente a los dóciles alumnos del sacerdocio y a sus maestros y el latín es uno de los factores que han motivado este aislamiento. Nuestros grandes escolásticos cristalizaron el dogma en una terminología, que es un primor por su exactitud y riqueza de contenido. Son fórmulas que nacieron llenas de vida, como condensaciones de un mundo ideológico en tensión y que por desgracia se repiten con lamentable rutina en nuestras clases. Vaciadas en los moldes de una lengua muerta, los alumnos las reciben como algo carente de vida. No perdamos de vista, que cada lengua es el reflejo de un espíritu y que el latín, lengua muerta, es el reflejo de un espíritu muerto. A pesar de su valor y atractivo intrínsecos y de las terminantes recomendaciones pontificias, se respira amenudo en nuestros propios medios docentes una atmósfera de indiferencia y hasta de hostilidad y semiinstintiva repulsión hacia la escolástica. Esto es debido en gran parte a la anticuada indumentaria linguística con que se nos presenta.

Aunque sean cosas distintas la idea y la palabra se compenetran. La vida psíquica del hombre está parcialmente vinculada a los hábitos mentales, palabras y metáforas de su época y obligar a pensar en un idioma extraño a la época y a la propia vida, es restar a las ideas riqueza calorífica y fuerza de seducción.

Metidos en el carril de las formulaciones técnicas de la escuela, nuestros alumnos aprenden la Teología bastante bien para el uso interno de la clase, pero después no aciertan a airear sus conocimientos fuera de las aulas. Del aislamiento de los alumnos participan sus profesores, que son en buena parte sus causantes, aunque no siempre los responsables. Sus publicaciones están enmarcadas casi todas en la órbita de nuestros autores domésticos precedentes, no obstante la bibliografía tan universal, que reseñan con frecuencia. Se trata ordinariamente de perfeccionamientos accidentales a sistematizaciones preexistentes. Vencidas las dificultades iniciales, familiarizados con el latín, con el método escolástico y con las líneas de exposición trazadas por los predecesores, nuestros teólogos se mueven con dominio y con facilidad en el campo propio, pero apenas se asoman al mundo extraño. Existe una producción cultural enorme, nacida de espaldas al latín y a la escolástica, que debiera ser más conocida en nuestras clases.

De hecho la Teología no recibe la influencia de la cultura profana en la escala deseable, ni la cultura profana recibe la influencia de la Teología y los teólogos tienen su parte de culpa en este divorcio. La Teología debe también presidir la vida del cristiano. El espíritu humano gravita hacia Dios por su constitución esencial y sin embargo, el hombre vive muy poco consciente de la Teología. No falta a las verdades reveladas vitalidad y poder de seducción, ni interés y preocupación religiosa a nuestros contemporáneos. Falta una expresión más adecuada en los que anuncian el mensaje del Evangelio. Dígase cuanto se quiera de materialismo y frivolidad, la sociedad actual, a veces sin ella saberlo, tiene hambre de Dios y escucha con interés y agrado a quienes saben hablarle de sus problemas a la luz de nuestra fe. Dado el plan de estudios que rige en nuestros seminarios, es muy difícil, por no decir imposible, que nuestros sacerdotes den a sus exposiciones este matiz de actualidad, mientras las clases sean exclusivamente en latín. Es preciso que nuestros alumnos estudien la Teología con entusiasmo, para que en la calle hablen de ella con la misma fácil espontaneidad que tienen otros para hablar de futbol o de política, y este ideal será un sueño en la generalidad de los casos, mientras las clases sean silogismos en latín. Y me adhiero como el primero al subido valor pedagógico del latín. En cambio, el uso del idioma nacional facilita a profesores y alumnos la salida al mundo cultural profano y la fusión de la doctrina de clase con la realidad palpitante que los envuelve.

* * *

[11]

Sin embargo, no todo son puntos contra el latín. Nadie piense que el latín debe su vigencia actual al influjo exclusivo de la inercia. Aparte de los motivos que imponen una formación clásica en el seminario menor, hay razones poderosas que aconsejan el empleo del latín en nuestras clases de Teología.

La primera de todas nace de que tanto la Iglesia como la Revelación, tienen una destinación universal. La evidente conveniencia de un idioma universal se confirma por los proyectos fracasados de crear uno artificial, que sirviera para todos en el área del comercio y por el uso internacional de acudir al griego en demanda de voces y raíces para las designaciones técnicas en las ciencias físico-químicas, y más aún en las biológicas.

Estas conveniencias generales se refuerzan en nuestro caso: la Iglesia es una sociedad a la que están llamados todos los hombres, para creer y vivir en ella la misma verdad. Es lógico que los maestros de esta verdad la aprendan en el idioma oficial de su Iglesia, y que puedan entenderse directamente en el mismo en sus escritos y de palabra en conversación individual y en las reuniones internacionales, algunas tan solemnes como los concilios ecuménicos.

Un conjunto de factores históricos ha determinado que este idioma sea el latín. Para la Teología hubiera sido preferible el griego por su mayor posibilidad de matización y por haber sido vaciado el dogma en su sistematización científica en categorías platónicas y aristotélicas, originariamente griegas; pero la aptitud del latín es manifiesta: su conjunción de brevedad y claridad, mas la facilidad para la subordinación y concatenación lógicas, se prestan a la Teología positiva que afirma los datos de la revelación y a la especulativa que se destrenza en razonamientos; además la expresión latina, enérgica y densa, es un matiz excelente para el pensamiento contemporáneo a menudo fluente, impreciso y nebuloso.

No menos que la universalidad de la Iglesia y Revelación aconsejan el latín la inmutabilidad del dogma y la perennidad de la Iglesia. El carácter de lengua muerta por el que se le combate es precisamente uno de los títulos indestructibles del latín. La Iglesia es una sociedad perenne, que enseñará hasta el fin del mundo una misma verdad inmutable. Todos los idiomas cultos pueden expresar con exactitud la doctrina revelada, pero las lenguas vivas están en un fluir incesante; la significación de las palabras adquiere matices nuevos y aun sentidos distintos. Nuestro dogma, sin una formulación unitaria, invariable y permanentemente fija para los fieles que hablan diferentes idiomas, correría el riesgo diario de una relativización desnaturalizadora.

En Biología por ejemplo, donde aumentan sin cesar los conocimientos sustanciales nuevos, una lengua muerta presentaría más dificultades. En Teología son mucho menores: los temas básicos de la religión son siempre los mismos: Dios, alma, persona, conciencia, moral, justicia, derecho, libertad, autoridad... y aunque nuestro conocimiento del dogma es susceptible de aumento, ya sabemos que la muerte de San Juan cerró la revelación pública. El dogma fijado en fórmulas latinas permanecerá inmutable hasta el fin de los tiempos en medio de la circundante variabilidad universal. Vemos que no es poco lo que el latín *muerto* aboga en favor suyo.

Otro gran puntal del latín es la tradición. Aunque no sea su idioma originario, la edición auténtica de la revelación escrita, está en latín; en latín escribieron los apologistas y los Padres de occidente, entre los cuales, es un dato interesante en Teología, figura San Agustín; los grandes escolásticos con Santo Tomás a la cabeza escribieron en latín; los concilios de la Iglesia y los Romanos Pontífices también se han expresado en latín. Sobreentendida una ligera atenuación para salvar la exageración de la frase, todo lo sólido de la Teología católica está escrito en latín.

Es verdad que se puede estudiar el pensamiento de San Agustín, de Santo Tomás, de los concilios y de los papas en cualquier idioma, pero la supremacía del estudio directo en latín es indiscutible. Además, dígase cuanto se quiera sobre posibilidades, la realidad es que eliminar el latín de las clases, había de equivaler para la generalidad al abandono del contacto directo con lo escrito en latín. Así pues, una implantación plena del idioma nacional trae consigo la desvinculación con el pasado, y por lo mismo nos hace débiles y propensos al error. Sin desconocer otros motivos que influyeron con más eficacia en la génesis y amplitud de la gran desviación, no creo que los errores de la *nueva Teología* hubieran arraigado con tanta facilidad en determinados países, si hubiese imperado el latín en sus clases de Teología.

Esta universalidad, inmutabilidad, perennidad y tradición, enlazadas en un haz refuerzan la posición del latín hasta el extremo de que irreflexión nos parezca la calificación mínima que pueda ponerse en nuestros días a todo intento por su total desplazamiento de nuestras clases. Los hombres de todas las razas y de todos los tiempos sentirán con más facilidad su hermandad en Cristo, su filiación divina y su carácter de miembros de la misma sociedad espiritual, ante una Iglesia que enseña a través de los siglos y con idénticas palabras las mismas verdades que les revelan su común destino sobrenatural.

Consigné antes la relación entre la lengua y el espíritu, entre la mentalidad de un pueblo y el idioma que habla. Los filósofos del lenguaje no han determinado todavía la naturaleza, y menos aún el grado de esta relación. Parece ser una concomitancia con interacción mutua y producto de factores comunes, más bien que un nexo de causa y efecto; el desconocimiento de su naturaleza no nos impide afirmar la existencia de dicha interacción y aquí se apunta el latín otro tanto a su favor, que compensa en parte su contra de inadaptación; al estudiar todos los sacerdotes del mundo la Teología en latín, la identidad de idioma, sumada a la identidad de método, les dará una conformación mental más semejante y una coincidencia mayor al explicar al pueblo la universal e inmutable verdad revelada.

De manera indirecta avalan también la presencia del latín su uso en nuestra liturgia occidental y su importancia para la formación integral en el curso de Humanidades. Una confesión sincera de los impugnadores del latín, nos descubriría la parte que su desconocimiento tiene en la génesis de la hostilidad contra el mismo. Y en este punto las normas de la Santa Sede son tajantes. Remitimos como a una rúbrica de todo lo dicho sobre el particular por los Papas, a lo que S. S. Pío XII manifestó el 23 de Septiembre del año 1950 a una audiencia de Carmelitas, que le visitaron con motivo del XXV aniversario del Colegio Internacional de Carmelitas Descalzos... "el ministro sagrado que ignore el latín ha de pensarse que sufre de lamentable dejadez intelectual".

Mi conclusión es una solución intermedia, que a mi juicio salva las dificultades y aprovecha las ventajas de un procedimiento unilateral: ni sólo idioma nacional, que nos debilitaría al desconectarnos del pasado y nos amenazaría con el relativismo, ni sólo latín, que nos lleva a vivir muertos en el pasado; bien está el respeto a la tradición entendida por su espíritu y no por su letra. Que los mayores enemigos de la tradición son los que se empeñan en que el pasado sea presente. Si los teólogos se obstinan en pensar, hablar y escribir en latín vivirán en soledad, como sucede hoy: su producción es ignorada por los que no son ignorantes. Sin ser una canonización de mi tesis ni mucho menos, algo insinúa en favor suyo la "Deus scientiarum Dominus" en el art. 22 del Tit. III cuando al señalar la función del profesor en los ejercicios prácticos dice: "In exercitationibus... professoris est... et praesertim ad scribendum, etiam in lingua vernacula, de selectis scientiae argumentis instituantur."

El método escolástico y el latín nos darán precisión, claridad, orden, rigor y disciplina mental, pero por las leyes de las compensaciones nos enfriarán y cierto hielo de muerte empapará nuestras ideas. Desarro-

llaremos en clase una tesis con profundidad y hasta con brillantez; en cambio es fácil que resultemos vulgares cuando la expongamos al aire libre. Y meditemos que no estudiamos para la clase, sino para la vida. Hemos de ver en el alumno que nos escucha al futuro sacerdote, apóstol de la verdad, quien ha de familiarizarse con ella en la lengua de los suyos, si quiere transmitírsela con eficacia. Cada siglo tiene su estilo y sus problemas y hay que hablarle de sus problemas en su propio estilo, para lograr que atienda.

Alguien pensará que una sólida formación teológica, adquirida íntegramente en latín, es preparación suficiente para afrontar con éxito cualquier situación. Mi opinión es diferente. Esa formación basta, cuando se dialoga en una conversación privada o cuando se habla a un público, que tiene interés por conocer la verdad sobre un punto determinado, pero no alcanza, cuando se exponen al público ordinario los temas corrientes.

Me parece desacertado dejar para después de terminar la carrera de estudios en el seminario la adaptación que propugno. Los años de formación crean una estructuración mental que más tarde cuesta mucho modificar. Algo nos dicen sobre esto tantos sermones soporíferos y triviales, la pobreza del artículo religioso en varios periódicos de altura, los textos de Religión para los estudiantes civiles con mil frases por el estilo de "el milagro no repugna por parte de Dios" y las soñolientas clases de Religión en bastantes Institutos y algunas Universidades, clases que resultarían apasionantes, si los profesores unieran a su sólida formación teológica una forma de expresión más a tono con la cuadratura universitaria de nuestros días.

No aminoro la función insustituible de la verdad, ni me seduce el espejismo de la forma; pero si otros sectores rinden a veces un culto excesivo a la frase, nosotros desestimamos con frecuencia su importancia más de lo justo. Quiérase o no, un pensamiento puede ser más eficaz al plasmarse en una frase feliz, que al ser desarrollado en todo un discurso. Nuestros alumnos han de ser artífices de frases felices y oírselas al profesor en clase, para que puedan entusiasmarse con la Teología e infundirla más tarde en las almas que les encomienden. Un renacimiento vigoroso de la Teología le juzgo posible tan sólo si se estudia con entusiasmo y no creo que esto llegue, mientras se estudie exclusivamente en latín. Haría una obra apostólica de transcendencia incalculable el Mecenas que apoyara a unos cuantos jóvenes de nuestros seminarios, inteligentes y dotados de vena literaria, para que la Teología encontrara en ellos los periodistas que divulgaran sus riquezas, hoy desestimadas por desconocidas.

No pretendo que todos los sacerdotes sean unos teólogos consumados, ni unos excelentes expositores del dogma, pero lamento que no haya entre nosotros más que hablen de Dios con los intelectuales de nuestro tiempo en un tono digno y que se pronuncie tan alto porcentaje de homilías, pláticas y sermones, sin que los oradores, llamémoslos así, tengan en cuenta de una manera consciente lo que estudiaron en cuatro cursos intensos de Teología.

Finalmente nadie objete que el método que propugno implica decir las cosas dos veces por lo menos: para que las explicaciones de la clase llenen su papel han de repetir los conceptos; añado que la explicación latina puede ser más breve y con un marcado carácter de síntesis.

Supuesto el método escolástico, TEXTOS EN LATÍN Y LA EXPLICACIÓN LATINA PRECEDIDA DE UNA ESMERADA EXPOSICIÓN EN CASTELLANO es a mi juicio un buen camino para sumar a la sólida formación teológica de los sacerdotes el influjo positivo en la vida de los hombres a que la Teología tiene derecho.

APENDICES

En la imposibilidad de publicar los trabajos leídos en las Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos que desde 1941 viene celebrando anualmente el Instituto "Francisco Suárez", aprovechamos la edición de este volumen para ofrecer a nuestros lectores en dos apéndices la lista de los temas de cada una de las referidas Semanas y la de los Profesores que los desarrollaron. Además, siempre que nos ha sido posible, indicamos al pie de cada título o en lugar destacado de la lista el libro o revista donde el trabajo se encuentra impreso.

J. B.

ABREVIATURAS DE REVISTAS

AnaSacraTarrac	Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona.
Arb	Arbor. Madrid.
ArchTG	Archivo Teológico Granadino. Granada.
Bibl	Bíblica. Roma.
ViencTom	La Ciencia Tomista. Salamanca.
CdD	La Ciudad de Dios. El Escorial (Madrid).
CultBibl	Cultura Bíblica. Segovia.
EstBibl	Estudios Bíblicos. Madrid.
EstEcl	Estudios Eclesiásticos. Madrid.
EstFranc	Estudios Franciscanos. Barcelona - Sarriá.
Greg	Gregorianum. Roma.
IlCl	Ilustración del Clero. Madrid.
LCienc	Las Ciencias. Madrid.
MiscCom	Miscelanea Comillas. Comillas (Santander).
RevEspT	Revista Española de Teología. Madrid.
Sef	Sefarad. Madrid.
Univ	Universidad. Zaragoza.
VerVid	Verdad y Vida. Madrid.

APENDICE I

A) TEMAS DESARROLLADOS EN LAS

SEMANAS ESPAÑOLAS DE TEOLOGIA

DESDE LA I.ª (1941) HASTA LA XI.ª (1951)

PRIMERA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 22-27 sept. 1941

Crónica en: RevEspT. 2 (1942) 161-177.
EstBibl. 1 (1941-42) 315-332.

TEMAS DE LA MAÑANA: "EL PRIMADO ROMANO EN ESPAÑA"

1. (1) *El Primado Romano en España hasta el siglo VI.* — Prof. R. P. Angel C. Vega, O. S. A., del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial.

(Publicado en: CdD 15 (1942) 23-56; RevEspT 2 (1942) 63-99.)

2. (2) *El Primado Romano en España en el ciclo isidoriano (s. VII).*— Prof. R. P. José Madoz, S. J., Decano de la Facultad Teológica del Colegio Máximo de Oña.

(Publicado en RevEspT 2 (1942) 229-255.)

3. (3) *El Primado Romano en España. El Papado según los teólogos españoles de los siglos XIV y XV.* — Prof. Dr. P. Venancio D. Carro, O. P., Antiguo profesor de Historia de la Teología Medieval en el C. Universitario Internacional "Angelicum" de Roma.

4. (4) *El Primado Romano en España en los siglos de Oro de la Teología española.* — Prof. Ilmo. Sr. D. Hilario Yaben, Vicario Capitular S. V. de Sigüenza.

5. (5) *El Primado Romano en España. España y la definición del Primado de Roma en el Concilio Vaticano.* — Prof. R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., Prof. de Teología Fundamental en la Facultad Teológica de Granada.

(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 2 133-180.)

TEMAS DE LA TARDE: "METODOLOGIA DE INVESTIGACION"

6. (1) *Introducción a la metodología de investigación.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J., Decano de la Facultad Teológica del Colegio Máximo de Oña.

7. (2) *Metodología de investigación en las Ediciones críticas.* — Prof. R. P. León Amorós, O. F. M.

8. (3) *Metodología de investigación en la Patrística.* — Prof. R. P. Angel C. Vega, O. S. A., del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial.

9. (4) *Metodología de la investigación en la Mariología.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., Jefe de la Sección de Mariología del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 1, 31-58.)

10. (5) *Metodología de investigación en la Escolástica.* — Prof. R. P. Venancio D. Carro, O. P.

11. (6) *Metodología de investigación en la Historia Eclesiástica de España.* Prof. R. P. Ricardo G. Villoslada, S. J., Prof. de Historia Eclesiástica en la Universidad Pontificia de Salamanca.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

12. (1) *El Primado Romano en los escritos del Beato Ramón Llull.* — Prof. Dr. D. Sebastián Garcías Palóu, Pbro.
(Publicado en: RevEspT 2 (1942) 521-546.)

13. (2) *La Romanidad en el "Libro de los Estados", del Infante D. Juan Manuel.* — Prof. R. P. José María Sarabia, S. J., Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.
(Publicado en: MiscCom 1 (1942) 27-42.)

14. (3) *La motividad de la virtud en la Edad Media.* — Prof. R. P. Eleuterio Elorduy, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 2 63-113.)

SEGUNDA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 21-26 sept. 1942

Crónica en: RevEspT 2 (1942) 765-773; 781-791
EstBibl 1 (1941-42) 669-677; 685-695

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA IGLESIA CUERPO MISTICO DE CRISTO"

15. (1) *Estado actual de la doctrina del Cuerpo Místico y puntos de ella que han menester de investigación.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Gregorio Alastruey, Pbro. de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

16. (2) *La doctrina del Cuerpo Místico en las obras de San Agustín.*— Prof. R. P. Alejo Revilla, O. S. A., del Monasterio del Escorial.

17. (3) *La doctrina del Cuerpo Místico en las obras de Santo Tomás.*— Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P., del Real Convento de Valencia.

(Publicado en: La Vida Sobrenatural (1943) 81-89; 167-175; 241-251.)

18. (4) *La doctrina del Cuerpo Místico en el Cardenal Mendoza.* — Prof. Dr. D. Joaquín Blázquez, Pbro. Secretario del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 257-313.)

19. (5) *La doctrina del Cuerpo Místico en el Beato Juan de Avila.*—Prof. Dr. D. Luis Marcos Fernández, Pbro. Catedrático del Seminario de Madrid.

(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 309-345.)

20. (6) *La doctrina del Cuerpo Místico en Fr. Luis de León, O. S. A.*— Prof. R. P. David Gutiérrez, O. S. A., del Monasterio del Escorial.

(Publicado en: RevEspT 2 (1942) 727-753.)

TEMAS DE LA TARDE: "PROBLEMAS CRISTOLOGICOS"

21. (1) *La exinanición de Cristo en su aspecto filológico.* — Prof. R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M., de San Francisco el Grande de Madrid.

22. (2) *La exinanición de Cristo. Estudio teológico.* — Prof. R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

23. (3) *La Psicología de la inteligencia en Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Juan B. Manyá, canónigo Magistral de Tortosa.

(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 1, 3-30.)

24. (4) *Cuestiones de Psicología y Filología humanas en Cristo tratadas en los escritos teológicos del Beato Ramón Llull.* — Prof. D. Sebastián Garcías Palóu, Pbro.

(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 249-307.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

25. (1) *María y el Cuerpo Místico.* — Prof. R. P. Angel Luis Iglesias, C. SS. R. Prefecto de Estudios del Colegio de PP. Redentoristas de Astorga.

(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 2, 3-62.)

26. (2) *La noción de "cuerpo" en el ambiente cultural de San Pablo.*— Prof. R. P. Eleuterio Elorduy, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

27. (3) *Teología del "cuerpo" en la doctrina de San Pablo.* — Prof. R. P. José María Sarabia, S. J. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.

28. (4) *La doctrina del Cuerpo Místico según San Isidoro de Sevilla.*— Prof. R. P. José Sagüés, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstEcl 17 (1943) 227-257; 329-360; 517-546.)

29. (5) *La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, según el Esquema primero "de Ecclesia" en el Concilio Vaticano.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 159-181.)

30. (6) *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero.* — Prof. R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.
(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 1, 59-88.)

31. (7) *Los manuscritos teológicos de la Catedral de Toledo.* — Prof. Dr. D. Casimiro Sánchez Aliseda, Pbro. Catedrático del Seminario de Toledo.
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 387-441.)

32. (8) *Notas críticas sobre la manera de interpretar la doctrina agustiniana de la gracia.* — Prof. R. P. José Dalmau, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá.
(Publicado en: EstEcl 17 (1943) 5-31.)

33. (9) *Génesis de la teoría agustiniana de los "dos amores".* — Prof. R. P. Salvador Cuesta, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

34. (10) *La bondad divina y la gloria de Dios como fin de la Creación. Finis operis et finis operantis.* — Prof. R. P. José María Dalmau, S. J.
(Publicado en: EstEcl 20 (1946) 509-533.)

35. (11) *Vitalidad de la ciencia teológica.* — Prof. R. P. Miguel Oltra, O. F. M.
(Publicado en: VerVid 2 (1944) 128-143.)

36. (12) *Fundamento Sacramental de la Acción Católica.* — Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P.
(Publicado en: RevEspT 3 (1943) 1, 129-158.)

TERCERA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 13-18 sept. 1943

Crónica en: RevEspT 3 (1943) 559-583
EstBibl 2 (1943) 509-524

TEMAS DE LA MAÑANA: "APORTACIONES HISPANICAS A LA TEOLOGIA TRINITARIA"

37. (1) *Doctrina Trinitaria de Gregorio de Elvira.* — Prof. Ilmo. Sr. D. Luciano Serrano, O. S. B., Abad de Silos.

38. (2) *La cuestión priscilianista.* — Prof. R. P. D. Justo Pérez de Urbel, O. S. B.

(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 589-606.)

39. (3) *La Teología trinitaria de los Símbolos Toledanos.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J. Colaborador del Instituto "Francisco Suárez", y Decano de la Facultad de Teología en el Colegio Máximo de Oña.

(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 457-477.)

40. (4) *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe.* — Prof. Dr. D. Juan F. Rivera, Pbro. Catedrático del Seminario de Toledo.

(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 193-210.)

TEMAS DE LA TARDE:

Sección *a*) *Recto uso y abuso del argumento teológico "Ex traditione".*

41. (1) *Recto, uso y abuso del argumento teológico "Ex traditione".*— Prof. R. P. Simeón de la Sagrada Familia, O. C. D.

42. (2) *El argumento teológico "Ex traditione".* — Prof. R. P. Jesús Solano, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco Javier de Oña.

(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 545-556.)

43. (3) *La tradición y el Magisterio vivo de la Iglesia.* — Prof. R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

44. (4) *San Agustín, teólogo de la tradición.* — Prof. Dr. D. Germán Mártil, Pbro.

45. (5) *Recto, uso y abuso del argumento teológico "Ex traditione".*— Prof. José de Uribesalgo, O. F. M. Provincial de los PP. Franciscanos de Murcia.

(Publicado en: VerVid 2 (1944) 5-23, con el título *"Significado y valor demostrativo del argumento teológico "ex traditione."*)

Sección *b*) *El concepto de la "relatio in divinis" en sí y en los teólogos españoles.*

46. (1) *El concepto de la "relatio in divinis" en el P. Miguélez, en los Salmanticenses, en Juan de Santo Tomás, en Vázquez y en Suárez.* — Prof. R. P. Fray Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap. del Colegio teológico de Pamplona.

47 (2) *La relatio in divinis, según Suárez.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Máximo Yurramendi, Pbro. Jefe de la Sección de Teología del Instituto "Francisco Suárez."

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

48. (1) *La procesión del Espíritu Santo en los Símbolos Toledanos.*— Prof. Dr. D. Camilo Riera Canudas, Pbro. Catedrático del Seminario de Vich.

49. (2) *Homenaje al Inmaculado Corazón de María Santísima: Base teológica de la devoción al Purísimo Corazón de María.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio y Jefe de la Sección Mariológica del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 93-125.)

50. (3) *La experiencia religiosa. Aspectos psicológico y teológico-dogmático.* — Prof. R. P. Jesús Muñoz, S. J. Secretario de Estudios de la Pontificia Universidad de Comillas.
(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 655-684.)

51. (4) *La cooperación de Dios al acto libre de la criatura. Corrección y valoración de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo.*— Prof. M. I. Dr. D. Juan Bautista Manyá, canónigo Magistral de Tortosa.
(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 345-365.)

52. (5) *El elemento penal en la satisfacción de Cristo.* — Prof. R. P. Basilio de San Pablo, Pasionista.

53. (6) *Don Angel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica.* — Prof. R. P. Salvador Cuesta, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.
(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 581-610.)

CUARTA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 18-23 sept. 1944

Crónica en: RevEspT 4 (1944) 685-708
EstBibl 3 (1944) 563-576

TEMAS DE LA MAÑANA: "EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACION ESTUDIADO CON OCASION DE LAS CONTROVERSIAS PRETRIDENTINAS"

54. (1) *Proceso preparatorio de la justificación.* — Prof. R. P. José María Dalmau, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá.
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 249-275.)

55. (2) *Causa eficiente de la justificación.* — Prof. Dr. D. Juan B. Manyá, canónigo Magistral de Tortosa.
(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 635-654.)

56. (3) *Causa meritoria de la justificación.* — Prof. R. P. Bartolomé F. M. Xiberta, O. C., del Pontificio Ateneo de San Alberto, en Roma.
(Publicado en: RevEspT 5 (1945) 87-106.)

57. (4) *Causa formal, abarcando efectos, de la justificación.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Hilario Yaben, canónigo de Sigüenza.

TEMAS DE LA TARDE:

Sección *a*) *Naturaleza de la inspiración.*

58. (1) *Algunas cuestiones relacionadas con la naturaleza del influjo inspirativo.* — Prof. R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap. del Colegio Teológico de Pamplona.
(Publicado en: EstFranc 49 (1948) 36-55.)

59. (2) *Acción en el entendimiento.* — Prof. R. P. Fr. Enrique Esteve, O. Carm.
(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 271-280.)

60. (3) *Inspiración de la forma literaria.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., de la Sección Mariológica del Instituto "Francisco Suárez" y del Colegio Máximo de Sarriá.
(Publicado en: LCienc (1945) fasc. 2.)

61. (4) *Inspiración y verdad.* — Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.

Sección *b*) *Objeto formal de la Teología.*

62. (1) *La Teología como ciencia.* — Prof. R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., del Colegio Máximo de Zafra (Badajoz).
(Publicado en: RevEspT 4 (1944) 611-629; 5 (1945) 3-38; 433-450; 529-560.)

63. (2) *Estudio del principio o punto de partida de la ciencia teológica.*— ·R. P. Antonio Gelabert, O. P., del Estudio General de Valencia.

64. (3) *El proceso teológico.* — Prof. R. P. Miguel Nicoláu, S. J. Catedrático en la Facultad Teológica de Granada.
(Publicado en: EstEcl 19 (1945) 145-205.)

65. (4) *Estructura íntima de la conclusión teológica.* — Prof. Dr. D. Angel Temiño, Pbro. Catedrático del Seminario de Burgos.
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 277-293.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

66. (1) *Los caracteres sacramentales y el sacerdocio de Cristo.* — Prof. R. P. Manuel Fortea, O. P. Catedrático de Dogma en el Estudio General de Valencia.

67. (2) *La unión mística dentro y fuera de la Iglesia.* — Prof. R. P. Jesús Muñoz, S. J. Secretario General de la Universidad Pontificia de Comillas.

68 (3) *Inmanencia y pragmatismo de la Teología.* — Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P. Colaborador del Instituto "Francisco Suárez", y Regente de Estudios del Gral. de los PP. Dominicos de Valencia. y Catedrático de Dogma.
(Publicado en: RevEspT 5 (1945) 375-403.)

69. (4) *El valor soteriológico de la Resurrección de Cristo.* — Prof. R. P. Basilio de San Pablo, Pasionista.

70. (5) *Un libro pretridentino de Andrés de Vega sobre la justificación.*— Prof. R. P. José Sagüés, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstEcl 20 (1946) 175-209.)

71 (6) *La política de Carlos V sobre los coloquios religiosos y el problema de la justificación en la Dieta de Ratisbona de 1541* .— Prof. R. P. Constancio Gutiérrez, S. J. Catedrático de Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad de Comillas.
(Publicado en: MiscCom 4 (1945) 7-31.)

72. (7) *El Beato Ramón Llull, primer expositor de la verdadera doctrina sobre la renunciabilidad del Sumo Pontificado.* — Prof. Dr. D. Sebastián Garcías Palóu, Pbro.
(Publicado en: AnalSacraTarrac 17 (1944) 67-96, con el título: *El Beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana.)*

73. (8) *Progreso dogmático y evolución.* — R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

74. (9) *El dogma de la inmortalidad del alma en los mosaicos paleocristianos de Centcelles.* -- Prof. Dr. D. Francisco Camprubí, Pbro. Catedrático de Arqueología Sagrada en el Seminario de Barcelona.

QUINTA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 17-22 sept. 1945

Crónica en: RevEspT 5 (1945) 591-613
EstBibl 4 (1945) 461-465

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA EUCARISTIA COMO SACRIFICIO"

75. (1) *Concepto del sacrificio en general.* — Prog. M. I. Sr. D. Máximo Yurramendi, canónigo de Madrid, Catedrático del Seminario

Conciliar de Madrid y Jefe de la Sección de Teología Dogmática del Instituto "Francisco Suárez".

76. (2) *¿El sacrificio del altar, es numéricamente el mismo del calvario?*— Prof. R. P. Manuel Alonso, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

77. (3) *¿En qué consiste y cuándo se verifica la razón de sacrificio en la misa?* — Prof. R. P. Mariano Peña, O. P., catedrático de Teología Moral Especulativa en el Estudio General de Santo Tomás de Avila.

78. (4) *Los frutos del sacrificio eucarístico.* — Prof. R. P. Fray Bartolomé M. Xiberta, O. C., de la Academia Romana de Santo Tomás.

TEMAS DE LA TARDE: "LA EUCARISTIA COMO SACRAMENTO"

79. (1) *Presencia Real de Cristo en la Eucaristía.* — Prof. R. P. Germán Puerto, C. M. F. Prof. de Teología Dogmática de Santo Domingo de la Calzada.

80. (2) *El modo de Presencia Real.* — Prof. R. P. José Hellín, S. J., del Colegio de Chamartín de la Rosa.

81. (3) La *Transubstanciación.* — Prof. Dr. D. Juan Bautista Manyá, canónigo Magistral de Tortosa.
(Publicado en: RevEspT 7 (1947) 247-264.)

82. (4) *Los accidentes eucarísticos.* — Prof. Dr. D. Román Orbe, Pbro. Catedrático del Seminario Diocesano de Vitoria.

83. (5) *Los efectos del Sacramento de la Eucaristía.* — Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P. Regente de Estudios de la Provincia de Aragón y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: RevEspT 7 (1947) 333-335, con el título: *¿En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los de demás sacramentos?*)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

84. (1) *Antecedentes de la reforma disciplinar del Concilio de Trento.*— Prof. R. P. Bernardino Llorca, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá (Barcelona).
(Publicado en: EstEcl 20 (1946) 9-32.)

85. (2) *La tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento.* — Prof. R. P. Joaquín Salaverri, S. J. Prefecto de Estudios de la Facultad de Comillas y colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstEcl 20 (1946) 33-61.)

86. (3) *La cuestión sobre la causalidad de los Sacramentos en el tiempo del Concilio Tridentino.* — Prof. R. P. Miguel Oltra, O. F. M.

87. (4) *Contenido doctrinal de las secretas y postcomuniones "de tempore" en el "Missale restitutum ex Decreto S. Concili Tridentini" sobre la Eucaristía, como Sacrificio y como Sacramento.*— Prof. R. P. Mateo del Alamo, O. S. B., del Monasterio de Silos.

88. (5) *Escritos del Beato Juan de Avila en torno al Concilio de Trento.*— Prof. R. P. Camilo María Abad, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.
(Publicado en: MiscCom 6 (1946) 170-188.)

89. (6) *Los teólogos tridentinos españoles a través del "Opus dogmaticum contra haereticos pseudoreformatores" de "San Alfonso María Ligorio".* — R. P. Angel Luis Iglesias, C. SS. R., del Colegio de Astorga.
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 127-147.)

90. (7) *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. y su intervención en Trento como confesor del Emperador Carlos V y como teólogo del Papa.* — Prof. R. P. Dr. Venancio D. Carro, O. P.
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 103-126.)

91. (8) *La preparación a la gracia y el mérito de congruo.* — Prof. D. Vicente Serrano Muñoz, Pbro.

92. (9) *La Eucaristía y el Cuerpo Místico de Cristo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio y Jefe de Mariología del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 359-385.)

93. (10) *El argumento arqueológico-iconográfico en favor de la Eucaristía* (Estudio crítico-sintético.) Prof. Dr. D. Francisco Camprubí, Presbítero.

94. (11) *Varios enigmas de la "Regla" de San Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J. Decano y Profesor de Teología en la Facultad Teológica del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez",
(Publicado en: Misc Giovanni Mercati, t. I) (Cittá del Vaticano, 1946, Studi e Testi, t. 121, p. 265-295.)

95. (12) *Esencia y trascendencia sobrenatural de la gracia santificante en los teólogos postridentinos hasta Juan de Santo Tomás.* — Prof. R. P. Teófilo Urdanoz, O. P., del Convento de San Esteban.

SEXTA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 16-21 sept. 1946

Crónica en: RevEspT 7 (1947) 126-143
EstBibl 6 (1947) 97-117

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA TEOLOGIA DEL ESPIRITU SANTO"

96. (1) *Los Dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones.* — Prof. R. P. José A. de Aldama, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.
(Publicado en: RevEspT 9 (1949) 3-30.)

97. (2) *Los dones intelectuales.* — Prof. R. P. Luis Colomer, O. F. M. Provincial de los PP. Franciscanos de Valencia.

98. (3) *Acción del Espíritu Santo en la vida mística.* — Prof. R. P. Marceliano Llamera, O. P., del Estudio General de Valencia.
(Publicado en: RevEspT 7 (1947) 423-481.)

99. (4) *Los frutos del Espíritu Santo.* — Prof. M. I. Sr. D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro. Rector del Seminario Diocesano de Avila.
(Publicado en: CiencTom 72 (1947) 331-354.)

100. (5) *Asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia.* — Prof. Dr. D. José María Cirarda, Pbro. Profesor del Seminario de Vitoria.

TEMAS DE LA TARDE:

101. (1) *Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones.* — Prof. R. P. Jesús Solano, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstEcl 21 (1947) 5-34.)

102. (2) *Procesión e infecundidad del Espíritu Santo.* — Prof. R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., del Colegio Mayor de Zafra.

103. (3) *El Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo.*— Prof. R. P. J. M. Delgado Varela, O. de M. Profesor del Colegio Mayor de Poyo.

104. (4) *El Espíritu Santo alma del Cuerpo Místico.* — Prof. R. P. Fr. Ignacio G. Menéndez Reigada, O. P., del Convento de San Esteban de Salamanca.

105. (5) *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo.*— Prof. R. P. Teófilo Urdanoz, O. P., del Convento de San Esteban de Salamanca.
(Publicado en: RevEspT 6 (1946) 465-533.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN.

106. (1) *La Teología del Espíritu Santo en San Cirilo de Alejandría.*—Prof. R. P. Bernardo de M. Monsegú, Pasionista.
(Publicado en: RevEspT 7 (1947) 161-220.)

107. (2) *El Espíritu Santo en la santificación del hombre, según la doctrina de San Cirilo de Alejandría.*—Prof. R. P. José Sagüés, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstEcl 21 (1947) 35-83.)

108. (3) *La doctrina agustiniana del Espíritu Santo en los Concilios toledanos.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J. Prof. del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez.
(Publicado en: RevEspT 7 (1947) 363-372, con el título: *Teología agustiniana sobre el Espíritu Santo en los Símbolos de Toledo.*)

109. (4) *La acción del Espíritu Santo en la Encarnación del Hijo de Dios, según el Cardenal de Toledo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J. Jefe de la Sección de Mariología del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: ArchTG 9 (1946) 69-113.)

110. (5) *Si la Iglesia es formalmente ofrenda en el sacrificio de la Misa.*— Prof. R. P. Basilio de San Pablo, C. P. Superior de los PP. Pasionistas de Madrid.

111. (6) *Crítica de un argumento en contra de la teoría vasqueciana de la predestinación.* — Prof. R. P. Crisóstomo de Pamplona, Capuchino, Prof. de Dogma en el Colegio de Teología de los PP. Capuchinos de Pamplona.

(Publicado en EsFranc 50 (1949) 101-107.)

112. (7) *Lo humano en el hombre (interpretación tridentina al tema del hombre).* — Prof. D. Vicente Serrano, Pbro.

(Publicado en: RevEspT 7 (1947) 535-598.)

SEPTIMA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 15-20 sept. 1947

Crónica en: RevEspT 7 (1947) 599-617
EstBibl 6 (1947) 427-445

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA VIDA MISTICA"

113. (1) *El fenómeno místico en la psicología natural.* — Prof. R. P. Eusebio Hernández, S. J., de la Universidad de Comillas.

114. (2) *Concepto de la mística sobrenatural.* — Prof. R. P. Antonio Royo, O. P.

(Publicado en: RevEspT 8 (1948) 61-79.)

115. (3) *La vida mística cristiana.* — Prof. R. P. Fr. Claudio de Jesús Crucificado, O. C. D., de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

116. (4) *El albedrío bajo la acción de los Dones del Espíritu Santo.* — Prof. Dr. D. Ramiro López Gallego, Pbro. Jefe de la Sección de Teología Dogmática del Instituto "Francisco Suárez", y Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.

117. (5) *La mística de nuestros días.* — Prof. M. I. Sr. D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro. Rector del Seminario Diocesano de Avila.

TEMAS DE LA TARDE: "INFLUJO CAUSAL "ad extra" DE LAS DIVINAS PERSONAS"

118. (1) *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias, griega y latina. Observaciones y sugerencias.* — Prof. R. P. Augusto Segovia, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

(Publicado en EstEcl 21 (1947) 435-478.)

119. (2) *Influjo causal (excluído el propio de la causa eficiente) de las divinas personas en la Encarnación del Verbo.* — Prof. R. P. Eloy Domínguez, O. S. A., del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial.

120. (3) *Influjo causal de las divinas personas (excluído el propio de la causa eficiente) en la inhabitación en las almas justas.* — Prof. R. P. Teófilo Urdanoz, O. P., del Convento de San Esteban de Salamanca.

(Publicado en: RevEspT 8 (1948) 143-202.)

121. (4) *Influjo causal de las Divinas Personas (excluído el propio de la causa eficiente en la experiencia mística.* — Prof. R. P. Bernardo Aperribay, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande de Madrid.

(Publicado en: VerVid 7 (1949) 75-97.)

122. (5) *Influjo causal (excluído el propio de la causa eficiente) de las Divinas Personas en la visión beatífica.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Angel Temiño, canónigo de Burgos.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

123. (1) *Advocaciones de la Virgen en un códice del siglo XIII.* — Prof. Dr. D. Atanasio Sinués, Pbro.

(Publicado en: AnalSacraTarrac 21 (1948) 1-34.)

124. (2) *El "Esse Subsistens" y la "Infinitud Simpliciter".* — Prof. R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap. Prof. de Dogma en el Colegio de Teología de PP. Capuchinos de Pamplona.

125. (3) *María segunda Eva en los escritos del Cardenal Sanz y Fores.*— Prof. Dr. D. Juan Corbella Montseny, Pbro.

126. (4) *La esperada definición dogmática de la Asunción y el porvenir de la Mariología científica.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá, y Jefe de la Sección Mariológica del Instituto "Francisco Suárez".

127. (5) *Unidad y Trinidad. Propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias, según la doctrina de San Cirilo Alejandrino.* — Prof. R. P. Bernardo de M. V. Monsegú, Pasionista.

(Publicado en: RevEspT 8 (1948) 1-57; 275-328.)

128. (6) *Las heridas de amor en la historia y en la teoría de la espiritualidad.* — Prof. R. P. Eduardo de Santa Teresa del Niño Jesús, O. C. D., del Carmelo de Begoña.

129. (7) *La imagen de Dios en el alma como expresión de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, según San Buenaventura.*— Prof. R. P. Alejandro Villalmonte, O. F. M. Cap. del Colegio Teológico de León.

130. (8) *El poeta español Prudencio, educador de la estética medieval.*— Prof. R. P. José Madoz, S. J. Decano y Prof. de la Facultad Teológica de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

OCTAVA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 17-22 sept. 1948

Crónica en: RevEspT 8 (1948) 651-666
EstBibl 7 (1948) 451-468

TEMAS DE LA MAÑANA: "VITALIDAD Y ACTUALIDAD PERENNE DE LA IGLESIA. TIENE LA FUERZA DE DIOS Y NO PUEDE ENVEJECER" (Pío XII, 7-IX-47.)

131. (1) *Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia en su misión educadora de la humanidad.* — Prof. R. P. Joaquín Salaverri, S. J. Profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas y Colaborador del Instítuto "Francisco Suárez".
(Publicado en: RevEspT 9 (1949) 223-264.)

132. (2) *Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia en su eficacia santificadora.* — Prof. R. P. Mariano Peña, O. P. Prof. de Teología en el Pontificio Instituto Angelicum de Roma.

133. (3) *Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia en la fueza expansiva de su catolicidad.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. José Artero, canónigo. Catedrático de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

134. (4) *Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia en su función unificadora y pacificadora.* — Prof. R. P. Bernardo Aperribay, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande de Madrid.
(Publicado en: VerVid 8 (1950) 73-99.)

TEMAS DE LA TARDE: "LA APOSTASIA DE LAS MASAS. ANALISIS CUANTITATIVO Y CUALITATIVO DEL HECHO Y ESTUDIO DE LAS CAUSAS CON VISTAS A LOS REMEDIOS"

135. (1) *Las apostasías en masa en la Historia. El hecho actual.* — Prof. R. P. Pedro Leturia, S. J. Decano y Profesor en la Facultad de Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
(Publicado en: RevEspT 10 (1950) 3-40.)

136. (2) *Causas de la descristianización moderna de las masas: a) El proselitismo de los intelectuales heterodoxos. El laicismo del Estado. La vinculación de la irreligiosidad a las reivindicaciones de libertades políticas.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Aniceto de Castro Albarrán, canónigo Magistral de Madrid.

137. (3) *Causas de la descristianización moderna de las masas: b) La técnica y la economía carente de principios morales cristianos. La injusticia social. La vinculación de la irreligiosidad a las reivindicaciones económicas.* — Prof. R. P. Joaquín Azpiazu, S. J. Director del Fomento Social en Madrid.

138. (4) *Causas de la descristianización moderna de las masas: c) la explotación de los instintos perversos mediante campañas sistemáticas contra la moralidad.* — Prof. R. P. Antonio García Figar, O. P., del Instituto Central de Cultura Religiosa Superior de Madrid.

139. (5) *El remedio: sólo la unidad católica, traducida en métodos eficaces, tradicionales, pero modernizados, de propaganda y acción supranacional, puede remediar la apostasía de las masas.* — Prof. Dr. D. Raimundo Panikker, Pbro., de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

140. (1) *La Iglesia y la cultura de los clásicos.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J., del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Inst. "Francisco Suárez".

(Publicado en: RevEspT 10 (1950) 275-287, con el título: *La cultura patrística, transmisora de la cultura antigua.*)

141. (2) *El "Corpus Theologorum Hispanorum". Visión panorámica de su contenido y de lo que debe ser. Presentación de la idea. Su fecundidad y posible realización.* — Prof. R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

142. (3) *¿La Inquisición española fué un Tribunal eclesiástico, secular o mixto?* — Prof. R. P. Bernardino Lloca, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá (Barcelona).

(Publicado en: EstEcl 23 (1949) 19-53.)

143. (4) *Las conclusiones teológicas en el P. Suárez.* — Prof. Dr. D. Manuel Ferro Couselo, Pbro. Catedrático del Seminario de Santiago de Compostela.

(Publicado en: RevEspT 9 (1949) 265-291.)

144. (5) *Sergio Boulgakof o la novísima teoría de la autorrevelación en la Teología trinitaria.* — Prof. R. P. Bernardo de M. V. Monsegú, C. P., del Convento de San Juan y Pablo de Roma.

145. (6) *La inmutabilidad de la Teología y el actual problema teológico.* — Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio de Valencia y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: ClencTom 76 (1949) 53-85.)

NOVENA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 16-21 sept. 1949

Crónica en: RevEspT 9 (1949) 669-694
EstBibl 8 (1949) 465-491

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA LLAMADA TEOLOGIA NUEVA"

146. (1) *¿El uso de la terminología y de los conceptos de un sistema filosófico en las definiciones dogmáticas, autorizan en algún grado la verdad de tal sistema humano?* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Angel Temiño, canónigo, catedrático del Seminario Conciliar de Burgos.

147. (2) *¿Hasta qué punto es posible una teología católica nueva? Doctrina del Magisterio Eclesiástico.* — Prof. R. P. Miguel Nicolau, S. J.
(Publicado en: EstEcl 24 (1950) 5-41: bajo el título *Novedad en Teología.*)

148. (3) *¿La Filosofía moderna de la evolución, será apta para expresar el contenido del dogma?* — Prof. R. P. Augusto Andrés Ortega, C. M. F., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

149. (4) *El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades reveladas.* — Prof. R. P. Juan Roig Gironella, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá.
(Publicado en: EstEcl 24 (1950) 183-216.)

TEMAS DE LA TARDE:

150. (1) *¿Coinciden, se complementan o disienten la Teología tradicional y la llamada "Teología nueva" en la explicación del dogma de la divina revelación y de sus fuentes?* — Prof. R. P. Bartolomé M. Xiberta, O. C. del Colegio Internacional de San Alberto de Roma.
(Publicado en: EstFranc 51 (1950) 87-97.)

151. (2) *La "nueva Teología" y la Cristología.* — Prof. R. P. Jesús Solano, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstEcl 24 (1950) 43-69, bajo el título: *Actualidades cristológicas-soteriológicas.*)

152. (3) *Coinciden, se complementan o disienten la Teología tradicional y la llamada "Teología nueva" en la explicación del dogma de la justificación y doctrina de la gracia y hábitos infusos.*— Prof. R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap. de los PP. Capuchinos de Pamplona.

153. (4) *Coinciden, se complementan o disienten la Teología tradicional y la llamada "Teología nueva" en la explicación de la doctrina sacramentaria en general, y en particular del misterio de la Eucaristía?* — Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de Valencia y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

154. (5) *Existencialismo y mística.* — Prof. M. I. Sr. D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro. Rector del Seminario Diocesano de Avila.
(Publicado en: RevEspT 10 (1950) 83-104.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

155. (1) *La creación; lo natural y lo sobrenatural.* — Prof. R. P. José María Dalmáu, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá.

156. (2) *La actualidad teológica. Hechos e ideas.* — Prof. R. P. Bernardo de M. V. Monsegú, C. P., de los PP. Pasionistas de Roma.
(Publicado en: RevEspT 10 (1950) 179-204; 335-360.)

157. (3) *Cristo, cabeza del Cuerpo Místico. Organización y misticismo en el Cuerpo Místico de Cristo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J. Jefe de la Sección de Mariología del Instituto "Francisco Suárez", y Profesor en el Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá.
(Publicado en: EstEcl 23 (1949) 435-456.)

158. (4) *Objetivación y dogma.* — Prof. R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Zafra.
(Publicado en: VerVid 8 (1950) 129-190.)

159. (5) *La supuesta crisis apologética y las nuevas directrices de esta ciencia.* — Prof. R. P. Francisco de B. Vizmanos, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco Javier de Oña.

160. (6) *Citas y reminiscencias clásicas en los PP. españoles.* — Prof. R. P. José Madoz, S. J.

161. (7) *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad de un fin último natural desde Santo Tomás a Cayetano.* Prof. R. P. Juan Alfaro, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: Greg. 31 (1950) 63-99; 224-257.)

162. (8) *Antropología y Teología.* — Prof. R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

163. (9) *Teoría sobre el motivo determinante de la Encarnación, donde se armoniza la sentencia tomista con la escotista.* — Prof. R. P. Basilio de San Pablo, Pasionista, Secretario de la Sociedad Mariológica española.

DECIMA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 25-30 sept. 1950

Crónica en: RevEspT 10 (1950) 625-642
EstBibl 9 (1950) 477-482; 496-520

TEMAS DE LA MAÑANA: "PROBLEMAS EN TORNO A LA FE SOBRENATURAL"

164. (1) *Lo que el Concilio Vaticano exige para que el obsequio de fe sea razonable.* — Prof. R. P. Joaquín Salaverri, S. J. Prof. de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

165. (2) *Las disposiciones subjetivas (intelectuales, afectivas, éticas, aún las producidas por el ambiente) ¿en qué medida facilitan o determinan el juicio de credibilidad?* — Prof. M. I. Sr. D. Angel Temiño, canónigo y Catedrático del Seminario Conciliar de Burgos.

166. (3) *Colaboración armónica de los factores que cooperan al acto de fe.*— Prof. R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.
(Publicado en: EstEcl 25 (1951) 243.)

167. (4) *Los convertidos modernos y los motivos de su conversión. Consecuencias que de ello se deduce.* — Prof. R. P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., del Carmelo de Begoña.

TEMAS DE LA TARDE:

168. (1) *Análisis y estudio comparado de la fe de autoridad y de la fe científica.* — Prof. R. P. Manuel García, O. P., del Estudio de Santo Tomás de Avila.

169. (2) *Intelectualidad y voluntariedad del acto de fe divina.* — Prof. Fr. Miguel Oltra Hernández, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande de Madrid.
(Publicado en: VerVid 9 (1951) 27-45.)

170. (3) *¿Es posible que el acto de la fe divina recaiga: 1) sobre un artículo objetivamente falso; 2) sobre un artículo objetivamente verdadero, pero que el sujeto tiene por falso?* — Prof. R. P. Juventino Macho, O. S. A., del Colegio de PP. Agustinos de Valladolid.

171. (4) *Posibilidad de perder la fe sin culpa formal del sujeto.* — Prof. R. P. Antonio Peinador, C. M. F., del Colegio Mayor de Zafra.

172. (5) *Integridad humana y vitalidad de la fe.* — Prof. Dr. D. Ramiro López Gallego, Pbro. Jefe de la Sección de Teología del Inst. "Francisco Suárez", y Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

173. (1) *Verdad y modernidad en el estudio del acto de fe.* — Prof. R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

174. (2) *Concepto bayano del "Debitum naturae". Una nueva interpretación del mismo.* — Prof. R. P. Juan Alfaro, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

175. (3) *La psicologia della conversione.* — Prof. Comm. Eugenio Zolli, dell'Università degli Studi (Scuola Orientale) e del Pontificio Instituto Biblico di Roma.

176. (4) *La sustancia de la fe en San Juan de la Cruz.* — Prof. R. P. Buenaventura García Rodríguez, C. M. F. Profesor de Teología Dogmática en el Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

177. (5) *San Martín de Braga y su significación en la patrística española (En el siglo* XIV *centenario de su llegada a la Península).*— Prof. R. P. José Madoz, S. J., del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstEcl 25 (1951) 219.)

178. (6) *El doctor Juan Riviere, teólogo de la Redención.* — Prof. R. P. Basilio de San Pablo, Pasionista, Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

179. (7) *Conocimiento en fe y en teología.* — Prof. R. P. Lucas Gutiérrez, C. M. F. Profesor de Teología en el Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

180. (8) *El Tostado y la interpretación mariológica del protoevangelio (Gen. 3, 15).*—Prof. Dr. D. Joaquín Blázquez Hernández. Pbro. Secretario del Instituto "Francisco Suárez" y Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.
(Publicado en: RevEspT 10 (1950) 517-545.)

UNDECIMA SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA, 17-22 sept. 1951

Crónica en: RevEspT 11 (1951) 515-535
EstBibl 10 (1951) 431-454
Publicados en: XI Semana Española de Teología

TEMAS DE LA MAÑANA: LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

181. (1) *Repercusión que ha tenido la Encíclica "Humani generis" y comentarios que ha suscitado.* — Prof. Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro. Jefe de la Sección Bibliográfica del Instituto "Francisco Suárez".

182. (2) *El irenismo en Teología y sus peligros.* — Prof. R. P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., del Carmelo de Begoña.

183. (3) *El filósofo católico frente a los errores filosóficos modernos, según la "Humani generis".* — Prof. R. P. Miguel Oromí, O. F. M., del Convento de San Francisco El Grande de Madrid.

184. (4) *Función de la teología positiva a la luz de la "Humani generis".*— Prof. M. I. Sr. Dr. D. José María Cirarda. Canónigo Magistral y Catedrático en el Seminario de Vitoria.

185. (5) *La "analogia fidei" como procedimiento de técnica teológica.*— Prof. R. P. Bartolomé María Xiberta, O. C., del Pontificio Instituto de San Alberto de Roma.

TEMAS DE LA TARDE: LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

186. (1) *Justo título del Magisterio de la Iglesia para ser tenido en cuenta reverentemente aún en cuestiones filosóficas.* — Prof. R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

187. (2) *La filosofía perenne a la luz de la Encíclica "Humani generis".*— Prof. R. P. Narciso García Garcés, C. M. F. Presidente de la Sociedad Mariológica Española.

188. (3) *Valor de las Encíclicas a la luz de la "Humani generis".* — Prof. R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

189. (4) *Cómo se va del menosprecio de la Escolástica al relativismo dogmático en algunos teólogos.* — Prof. R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

190. (5) *El conocimiento por connaturalidad en Teología.* — Prof. R. P. Manuel G. Miralles, O. P., del Estudio General de los PP. Dominicos de Valencia.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

191. (1) *Irenismo en Soteriología. Un caso típico de relativismo dogmático.* — Prof. R. P. Basilio de San Pablo, C. P. Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

192. (2) *La gracia del "Apostolado".* — Prof. R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de PP. Dominicos de Valencia y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

193. (3) *El latín en el estudio de la Teología.* — Prof. Dr. D. José María Saiz, Pbro. Catedrático en el Seminario de Santander.

194. (4) *La gratuidad del orden sobrenatural, según la Encíclica "Humani generis".* — Prof. R. P. Juan Alfaro, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

(Este trabajo no ha sido publicado.)

B) COLABORADORES DE LAS

SEMANAS ESPAÑOLAS DE TEOLOGIA

[Los números remiten a la lista anterior]

Ferro Couselo, Dr. D. Manuel, Pbro., núm. 143.
Fortea, R. P. Manuel, O. P., núm. 66.
García, R. P. Manuel, O. P., núm. 168.
García Figar, R. P. Antonio, O. P., núm. 138.
García Garcés, R. P. Narciso, C. M. F., núm. 187.
García Miralles, R. P. Manuel, O. P., núm. 190.
García Rodríguez, R. P. Buenaventura, C. M. F., núm. 176.
García Villoslada, R. P. Ricardo, S. J., núm. 11.
Garcías Palou, M. I. Sr. D. Sebastián, Canónigo, núm. 12, 24, 72.
Gelabert, R. P. Antonio, O. P., núm. 63.
Gutiérrez, R. P. Constancio, S. J., núm. 71.
Gutiérrez, R. P. David, O. S. A., núm. 20.
Gutiérrez, R. P. Lucas, C. M. F., núm. 179.
Hellín, R. P. José, S. J., núm. 80.
Hernández, R. P. Eusebio, S. J., núm. 113.
Iglesias, R. P. Angel Luis, C. SS. R., núm. 25, 89.
Jesús Crucificado, R. P. Claudio de, O. C. D., núm. 115.
Jesús Crucificado, R. P. Gregorio de, O. C. D., núm. 167, 182.
Jiménez Duque, M. I. Sr. D. Baldomero, Pbro., núm. 99, 117, 154.
Leturia, R. P. Pedro, S. J., núm. 135.
López Gallego, Dr. D. Ramiro, Pbro., núm. 116, 172.
Llorca, R. P. Bernardino, S. J., núm. 84, 142.
Llamera, R. P. Marcelino, O. P., núm. 98.
Macho, R. P. Juventino O. S. A., núm. 170.
Madoz, R. P., José, S. J., núm. 2, 6, 29, 39, 94, 108, 130, 140, 160, 177.
Manyá. M. I. Sr. D. Juan Bautista. Canónigo., núm. 23, 51, 55, 81.
Mártil, Dr. D. Germán, O. D., núm. 44,
Marcos Fernández, Dr. D. Luis, Pbro., núm. 19.
Menéndez Reigada, R. P. Ignacio G., O. P., núm. 104.
Monsegú, R. P. Bernardo de M. V., C. P., núm. 106, 127, 144, 156, 173, 189.
Muñoz, R. P. Jesús, S. J., núm. 50, 67.
Muñoz Iglesias, M. I. Sr. D. Salvador, Canónigo, núm. 61.
Nicoláu, R. P. Miguel, S. J., núm. 64, 147.
Oltra, R. P. Miguel, O. F. M., núm. 35, 86, 169.
Orbe, M. I. Sr. D. Román, Canónigo, núm. 82.
Oromí, R. P. Miguel, O. F. M., núm. 183.
Ortega, R. P. Augusto Andrés, C. M. F., núm. 148.
Pamplona, R. P. Crisóstomo de, O. F. M. cap., núm. 46, 58, 111, 124, 152
Panikker, Dr. D. Raimundo, Opus Dei, núm. 139.
Peinador, R. P. Antonio, C. M. F., núm. 171.
Peña, R. P. Mariano, O. P., núm. 77, 132.
Pérez de Urbel, R. P. Justo, O. S. B., núm. 38.
Puerto, R. P. Germán, C. M. F., núm. 79.
Revilla, R. P. Alejo, O. S. A., núm. 16.

APENDICE II

A) TEMAS DESARROLLADOS EN LAS

SEMANAS BIBLICAS ESPAÑOLAS

DESDE LA II.ª (1941) HASTA LA XII.ª (1951) (*)

SEGUNDA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 29 sept. 4 oct. 1941

Crónica en: RevEspT 2 (1942) 161-170; 178-186
EstBibl 1 (1941-42) 315-325; 332-341

TEMAS DE LA MAÑANA: "LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA"

1. (1) *Sentidos literales.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Universidad Pontificia de Salamanca.
(Publicado en: EstBibl 2 (1943) 423-447; CiencTom 64 (1943) 327-346.)

2. (2) *El sentido típico.* — Prof. M. I. Sr. D. Eduardo Martínez, Lectoral de Avila.
(Publicado en: MiscCom 2 (1943) 1-34.)

3. (3) *El sentido consecuente y acomodado.* — Prof. R. P. Rafael Fuster, O. F. M., del Seminario de Valencia.

4. (4) *El alegorismo alejandrino.*—Prof. R. P. Máximo Peinador, C. M. F. Prof. en el Colegio de Zafra (Badajoz).

5. (5) *La "teoría antioquena".* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Francisco Alvarez Seisdedos, Pbro. Catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.
(Publicado en: EstBibl 11 (1952) 31-67.)

(*) Para la 1.ª Semana Bíblica, celebrada en Zaragoza en 1940, cfr. AYUSO, T., *La primera Semana Bíblica Española* en: EstBibl. 1 (1941-42) 93-102; AYUSO, T., *La primera Semana Bíblica Española.* Crónica oficial. Zaragoza, 1941, 194 páginas.

TEMAS DE LA TARDE: "MARIOLOGIA BIBLICA"

6. (1) *La mujer del Proto-Evangelio (Gn. 3, 15).* — Prof. R. P. Teófilo de Orbiso, O. M. C., del Pontificio Ateneo Lateranense.

(Publicado en: EstBibl 1 (1941) 187-208; 273-290.)

7. (2) *Significación soteriológica del consentimiento de María a la Embajada del Angel (Lc. 1, 38).* — Prof. R. P. Florentino Ogara, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

8. (3) *¿La Maternidad de María, expresada por el Redentor en la Cruz (Jo. 19, 25), es espiritual y universal? ¿Y en qué sentido?*— Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá (Barcelona).

(Publicado en: EstBibl 1 (1941) 627-646.)

9. (4) *Fundamentos de la Mariología en la Teología de San Pablo.*— Prof. R. P. Javier de Valladolid, O. M. C.

10. (5) *¿La mujer del Apocalipsis (12, 1), es María? ¿En qué sentido?* Prof. M. I. Sr. D. Blas Goñi y Atienza, del Seminario de Pamplona.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

11. (1) *Los códices españoles de la Biblia. Breve síntesis de sus relaciones y modalidades. Interesantes aspectos de la cuestión.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.

(Publicado en: parte en EstBibl 2 (1943) 133-187 con el título: *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata.)*

12. (2) *Estudio de algunos de los códices españoles o desconocidos absolutamente o poco conocidos: 1.° La Biblia de Oña, 2.° La Biblia visigótica de San Millán.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.

(Publicado en: *La Biblia de Oña.* Zaragoza, 1945.)

13. (3) *Estudio de algunos códices españoles o desconocidos absolutamente o poco conocidos. 3.° La Biblia de Calahorra, 4.° La Biblia de Calatayud.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.

(Publicado en: *La Biblia de Calahorra,* en EstBibl 1 (1942) 241-271: *La Biblia de Calatayud,* en Univ. 18 (1941) 529-550.)

14. (4) *El proemio-transición de Act, l. 3, dentro de los métodos literarios de la historiografía griega.* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

15. (5) *Nuevos pasos hacia la localización de Tarsis.* — Prof. R. P. Serafín de Ausejo, O. M. C., Cap. del Seminario de PP. Capuchinos de Sevilla.

TERCERA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 14-19 sept. 1942

Crónica en: RevEspT 2 (1942) 765-781
EstBibl 1 (1941-42) 669-685

TEMAS DE LA MAÑANA: "EL CUERPO MISTICO DE CRISTO"

16. (1) *Contribución filológica a la doctrina del Cuerpo Místico en San Pablo.* — Prof. R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M., de San Francisco el Grande.
(Publicado en: VerVid 1 (1943) 48-72.)

17 (2) *El Cuerpo Místico de Cristo en la doctrina de San Pablo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio de Sarriá y Jefe de la Sección Mariológica del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 2 (1943) 249-277; 449-473.)

18. (3) *Cristo hecho pecado por nosotros (2 Cor. 5, 21). Solidaridad de los hombres con Cristo, base de la concepción paulina del Cuerpo Místico.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: *La Teología de San Pablo,* B. A. C. Madrid, 1946, págs. 386-419.)

19. (4) *La gentilidad incorporada a Israel en el Cuerpo Místico de Cristo.*— Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: *La Teología de San Pablo.* B. A. C., Madrid, 1946.)

20. (5) *In aedificationem Corporis Christi.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: EstBibl 3 (1944) 313-342.)

21. (6) *El Cuerpo Místico de Cristo en la doctrina de San Juan.* — Prof. R. P. Vicente Berecibar, O. P., del Convento de San Esteban de Salamanca.

TEMAS DE LA TARDE:

22. (1) *Los gigantes de la narración del Diluvio.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Jesús Enciso Viana.
(Publicado en: EstBibl 1 (1941-42) 543-557; 647-667.)

23. (2) *Carácter histórico del Libro de Daniel.* — Prof. R. P. Juan Prado, C. SS. R.
(Publicado en: Sef 3 (1943) 167-194.)

24. (3) *Estudio del problema historicoliterario (hebreoarameo) del Libro de Daniel.* — Prof. R. P. Florentino Ogara, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

25. (4) *La Formgeschichtliche Schule aplicada a los Evangelios.* — Prof. R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo "Antoniano" de Roma.

26. (5) *El Verbo de Dios en San Juan.* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: MiscCom 1 (1942) 281-328.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

27. (1) *¿El códice 1, 841 (= 127) es el mejor representante del Apocalipsis?* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: EstEcl 18 (1944) 165-185.)

28. (2) *El Breviario Mozárabe de la Biblioteca Nacional de Madrid.*—Prof. M. I. Sr. D. Jesús Enciso Viana, Pbro.
(Publicado en: EstBibl 2 (1943) 189-211.)

29. (3) *El Liber Comitis (Mss. 35-8) de la Biblioteca Capitular de Toledo.* — Prof. Dr. D. Juan Francisco Rivera, Pbro. Catedrático del Seminario de Toledo.
(Publicado en: EstBibl 7 (1948) 335-359.)

30. (4) *El palimpsesto ovetense.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Jesús Enciso Viana, Lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez".

31. (5) *La Biblia de Calahorra, Su posición en el texto hispánico.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.
(Publicado en: EstBibl 2 (1943) 23-74 con el título *El texto de la Vulgata.)*

32. (6) *La Biblia de Calahorra. Sus notas marginales de la "Vetus latina".* Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.

33. (7) *El Comma Joaneo.* — Prof. R. P. Mateo del Alamo, O. S. B., del Monasterio de Silos.
(Publicado en: EstBibl 2 (1943) 75-105.)

34. (8) *Documento inédito del Beato Juan de Avila.* — Prof. Dr. D. Isidro Gomá, Pbro. Catedrático del Seminario de Barcelona.
(Publicado en: EstBibl 2 (1943) 107-119.)

35. (9) *Santo Tomás y los sentidos de la Sagrada Escritura.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Andrés Herranz, Lectoral de Segovia.

36. (10) *El alma en ultratumba según los antiguos egipcios.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio de PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada.

37. (11) *¿Un texto escatológico? (Lc. 18, 8 b).* — Prof. R. P. Félix Puzo, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá.
(Publicado en: EstBibl 19 (1945) 273-334.)

38. (12) *San Pablo sustituto de Santiago en el Apostolado.* — Prof. R. P. José Ramos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.
(Publicado en: IlCl 35 (1942) 408-417; 443-452.)

CUARTA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 20-25 sept. 1943

Crónica en: RevEspT 3 (1943) 558-563; 584-602
EstBibl 2 (1943) 509-512; 524-540

TEMAS DE LA MAÑANA:

39. (1) *Los hijos de Dios en Gén. 6, 2.* — Prof. M. I. Sr. D. Jesús Enciso Viana, Lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 3 (1944) 189-227.)

40. (2) *Utilidad de la crítica textual para demostrar la autenticidad de los Evangelios.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.
(Publicado en: Arb 1 (1944) 165-183.)

41. (3) *¿Bernabé clave de la solución del problema sinóptico?* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstBibl 3 (1944) 55-77.)

42. (4) *La Biblia de Lérida.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.
(Publicado en: Univ. 21 (1944) 25-68.)

TEMAS DE LA TARDE:

Sección *a*) *Cotejo y valoración crítica de las variantes de los códices latinos españoles en el libro de Rut.*

Sección *b*) *El concepto de Vida Eterna en los escritos de San Juan.*

43. (1) *El concepto de Vida Eterna en los escritos de San Juan. 1 Joh. y Joh. 1-5; Joh. 6-12; Joh, 13-12.* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga, S. J., del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

44. (2) *Concepto de Vida Eterna en los Sinópticos.* — Prof. R. P. José Ramos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.
(Publicado en: IlCl 36 (1943) 402-411; 442-451.)

45. (3) *El concepto de Vida Eterna en los escritos de San Juan.* — Prof. R. P. Ricardo Rábanos, C. M., del Colegio de San Pablo de Cuenca.

46. (4) *Valor psicológico del concepto de vida en el IV Evangelio.* — Prof. R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

47. (5) *El concepto de Vida Eterna en los escritos de San Juan es un concepto alta y esencialmente teológico.* — Prof. M. I. Sr. D. Gumersindo Cuadrado, Lectoral de Mondoñedo.
(Publicado en: ClencTom 67 (1944) 33-51.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

48. (1) *La Vida Eterna en San Juan, según la doctrina de San Alberto Magno y Santo Tomás.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Universidad de Salamanca.
(Publicado en: ClencTom 65 (1943) 121-143.)

49. (2) *La causa del Diluvio en los libros apócrifos judíos del Antiguo Testamento.* — Prof. Dr. D. Isidro Gomá Civit, Pbro. Catedrático del Seminario de Barcelona.
(Publicado en: EstBibl 3 (1944) 25-54.)

50. (3) *Método intuitivo en la enseñanza de la Sagrada Escritura. Utilidad de los Museos Bíblicos.* — Prof. M. I. Sr. D. José Vallés, Lectoral de Tarragona.

51. (4) *La noemática del Abulense.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

52. (5) *En el cincuentenario de la Encíclica "Providentissimus Deus" (1893-1943).* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga. S. J. Colaborador del Instituto "Francisco Suárez", y Profesor del Colegio Máximo de Oña.
(Publicado en: EstBibl 3 (1944) 3-24 y 173-188; 383-396 *estos últimos con el título "La crisis bíblica en el Instituto católico de París."*)

53. (6) *"Dilexi Jacob Esau autem odio habui" (Malaq. 1-5).* — Prof. M. I. Sr. D. Andrés Herranz, Canónigo Lectoral de Segovia.
(Publicado en: EstBibl 1 (1941-42) 559-583.)

QUINTA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 25-29 sept. 1944

Crónica en: RevEspT 4 (1944) 685-688; 709-724
EstBibl 3 (1944) 563-566; 576-589

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA JUSTIFICACION EN LA SAGRADA ESCRITURA"

54. (1) *La expiación en la Ley de Moisés.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Francisco Alvarez Seisdedos, Canónigo Lectoral de Sevilla.

55. (2) *La justificación en los Profetas.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., del Convento de San Esteban y de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.
(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 129-161.)

56. (3) *El hombre antes de Cristo, según San Pablo.* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga, S. J. Colaborador del Instituto "Francisco Suárez, y del Colegio Máximo de Oña.

(Publicado en EstBibl 4 (1945) 117-128; 447-460, con el título: *"La teoría sobre la Justicia imputada de Lutero en su comentario a la carta de los Romanos"* (1515-1516.)

57. (4) *Naturaleza de la justificación según San Pablo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.

(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 297-325.)

58. (5) *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo.* — Prof. R. P. Teófilo de Orbiso, O. F. M. Cap. Catedrático en el Lateranense de Roma.

(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 61-85; 197-210.)

TEMAS DE LA TARDE:

Sección *a*) *La inspiración Bíblica.*

59. (1) *Aplicación a la teoría de los géneros literarios según la Encíclica "Divino Afflante Spiritu" de Pío XII.* — Prof. Dr. D. Abilio del Campo, Pbro. Catedrático del Seminario de Burgos.

60. (2) *¿Los principios establecidos en la Encíclica "Providentissimus Deus", acerca de la descripción de los fenómenos naturales, autorizan su extensión al relato de los hechos históricos, según la doctrina de León XIII y de Benedicto XV?* — Prof. R. P. Félix Asensio, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 245-270.)

61. (3) *Hasta qué punto hace suyos el autor principal de las Sagradas Escrituras los sentimientos expresados por el autor sagrado.*— Prof. R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. del Colegio Teológico de los PP. Capuchinos de Sevilla.

62. (4) *¿Cómo se extiende la inspiración a las citas explícitas e implícitas?* — Prof. R. P. José Ramos García, C. M. F.

(Publicado en: IlCl 38 (1945) 215-221; 288-296.)

Sección *b*) *Estudio del Salterio.*

63. (1) *La estrófica de los Salmos y su utilidad en la crítica textual y en la exégesis.* — Prof. R. P. Romualdo Galdos, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 215-230.)

64. (2) *Arte de interpretar los Salmos.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.

65. (3) *Mesianismo de los Salmos.* — Prof. M. I. Sr. D. Eloino Nacar. Canónigo Lectoral de Salamanca.

66. (4) *Cómo debe ser una traducción de los Salmos.* — Prof. R. P. Juan Prado, C. SS. R. Colaborador de la Escuela de Estudios Hebraicos del Instituto Arias Montano.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

67. (1) *Método intuitivo en la predicación homilética del Evangelio.*— Prof. M. I. Sr. Dr. D. José Vallés, Pbro. Canónigo Lectoral de Tarragona.

68. (2) *La presentación de Jesús en el Templo.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Andrés Herranz, Pbro. Canónigo Lectoral de Segovia y Director de Cultura Bíblica.

(Publicado en: CultBibl, 1949, febrero, núm. 57.)

69. (3) *Significación del Pentecostés Apostólico.* — Prof. R. P. José Ramos García, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

(Publicado en: EstBibl 3 (1944) 469-493.)

70. (4) *Derecho a la invasión armada en el Antiguo Testamento.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, del Colegio de Santo Domingo de la Calzada.

(Publicado en: IlCl 38 (1945) 14-18; 54-60; 91-96.)

71. (5) *Lectura e interpretación de Ps. 110 (109) 3.* — Prof. R. P. Luis Brates, S. J., del Colegio Máximo de Sarriá (Barcelona).

72. (6) *Contribución al estudio de la Vulgata en España. Los elementos extrabíblicos del Octateuco.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza.

(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 35-60.)

73. (7) *Contribución al estudio de la Vulgata en España. La Biblia de San Juan de la Peña (A 2).* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso.

(Publicado en: Univ. 22 (1945) 3-50.)

SEXTA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 24-29 sept. 1945

Crónica en: RevEspT 5 (1945) 613-624
EstBibl 4 (1945) 466-472

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA EUCARISTIA EN LA SAGRADA ESCRITURA"

74. (1) *Los símbolos Eucarísticos del Antiguo Testamento.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

75. (2) *Institución del Sacramento y Sacrificio de la Eucaristía.* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga, S. J., del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 381-402, con el título: *Ensayo de reconstrucción de la última Cena.*)

76. (3) *La Eucaristía en la Iglesia primitiva a la luz de los Hechos Apostólicos.* — Prof. R. P. Romualdo Galdos, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

77. (4) *La Eucaristía en San Pablo.* — Prof. R. P. Teófilo de Orbiso, C. F. M. Cap.
(Publicado en EstBibl 5 (1946) 171-213.)

TEMAS DE LA TARDE: "LA JERARQUIA ECLESIASTICA EN EL NUEVO TESTAMENTO"

78. (1) *El Primado de San Pedro en los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas de San Pablo.* — Prof. R. P. José Llamas, O. S. A., del Monasterio del Escorial.
(Publicado en: CdD 159 (1947) 87 sgts.)

79. (2) *Los Obispos-Presbíteros en el Nuevo Testamento.* — Prof. R. P. Félix Puzo, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio.
(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 41-71.)

80. (3) *La ordenación de los Diáconos en el Nuevo Testamento y comparación de la Jerarquía eclesiástica con la angélica.* — Prof. R. P. José Ramos García, C. M. F., del Colegio de Santo Domingo de la Calzada.
(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 361-391.)

81. (4) *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de San Pablo.* — Prof. Dr. D. Lorenzo Turrado y Turrado, Pbro. Catedrático de la Universidad Eclesiástica de Salamanca y Canónigo Lectoral de Astorga.
(Publicado en: ClencTom 71 (1946) 82-105.)

82. (5) *Los carismas como preparación y complemento de la Jerarquía.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.
(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 303-334.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

83. (1) *El Decreto tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI.* — Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.

84. (2) *Los ocho tapices del Apocalipsis de la Casa Real Española.* — Prof. R. P. Romualdo Galdos, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

85. (3) *¿Texto arrecensional, recensional y prerrecensional? El punto central de la crítica textual de los Evangelios.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Teófilo Ayuso, Canónigo Lectoral de Zaragoza y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 35-90.)

86. (4) *Los elementos extrabíblicos de los Reyes y los Paralipómenos.*— Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Canónigo de Zaragoza.

(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 259-296; 5 (1946) 5-40.)

87. (5) *La Biblia de Huesca. Otro importante Códice aragonés.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso. Canónigo.

88. (6) *Alfonso de Castro y los Decretos tridentinos sobre S. Escritura.*— Prof. R. P. Félix Asensio, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

(Publicado en: EstBibl 20 (1946) 63-103.)

89. (7) *El simbolismo bautismal en las Epístolas de San Pablo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio y Jefe de la Sección Mariológica del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: EstBibl 4 (1945) 393-419.)

SEPTIMA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 23-27 sept. 1946

Crónica en: RevEspT 7 (1947) 126-129; 144-151
EstBibl 6 (1947) 97-101; 117-125

TEMAS DE LA MAÑANA: "EL ESPIRITU SANTO EN LA SAGRADA ESCRITURA"

90. (1) *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Jesús Enciso Viana. Canónigo Lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 351-380.)

91. (2) *El Espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos.* — Prof. R. P. Félix Asensio, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 5-33.)

92. (3) *La acción santificadora del paráclito en los escritos de San Juan.*— Prof. R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. Profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Teológico de los PP. Capuchinos de Sevilla.

93. (4) *Pneumatología de San Pablo; Concepción paulina del Espíritu Santo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.

(Publicado en: *Teología de San Pablo,* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1946, págs. 179-215.)

TEMAS DE LA TARDE: "CUESTIONES SELECTAS DE SAGRADA ESCRITURA"

94. (1) *Directrices señaladas por la Encíclica "Divino afflante Spiritu" a la exégesis católica.* — Prof. M. I. Sr. D. Mariano Laguardia Gaitán. Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Pamplona.

95. (2) *El género histórico.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

96. (3) *La historicidad del libro de Tobit.* — Prof. R. P. Romualdo Galdos, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

97. (4) *El ritmo oral en la exégesis evangélica.* — Prof. R. P. Félix Puzo, S. J., del Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá.

(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 133-186.)

98. (5) *El Cardenal Ceferino González y Su Santidad León XIII frente al problema bíblico de su siglo.* — Prof. R. P. Victoriano Larrañaga, S. J., del Colegio Máximo de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: EstBibl 7 (1948) 77-114.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

99. (1) *Hacia la verdadera solución del problema del Comma Ioanneum. Origen y evolución. Estudio crítico del Cap. V, de la 1.ª Epístola de San Juan* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Teófilo Ayuso. Canónigo Lectoral de Zaragoza y Colabor dor del Instituto "Francisco Suárez".

(Publicado en: Bibl 28 (1947) 83-112; 216-235; 29 (1949) 52-76, con el título: *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum.)*

100. (2) *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso.

(Publicado en: EstBibl 5 (1946) 429-458.)

101. (3) *Examen crítico del texto del Apocalipsis (21, 26) "et longitudo, et altitudo et latitudo aequalia sunt".* — Prof. R. P. Mateo del Alamo, O. S. B., del Monasterio de Silos.

102. (4) *El Espíritu Santo en las Epístolas de San Pablo.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Gabriel Palomero Díaz, Canónigo Lectoral de Santander.

103. (5) *La santificación por el Espíritu Santo a través de San Juan y San Pablo.* — Prof. R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

OCTAVA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 22-26 sept. 1947

Crónica en RevEspT 7 (1947) 599-601; 617-631
EstBibl 6 (1947) 427-429; 446-461

TEMAS DE LA MAÑANA: "PROFETISMO"

104. (1) *El Espíritu Santo "ha hablado por los Profetas", según atestiguan los libros sagrados.* — Prof. M. I. Sr. D. Ramón Santaeularia. Canónigo Lectoral de Tarazona.

105. (2) *El modo de la inspiración profética, según el testimonio de los mismos Profetas.* — Prof. M. I. Sr. D. Jesús Enciso Viana, Canónigo Lectoral de Madrid.
(Publicado en: EstBibl 9 (1950) 5-37.)

106. (3) *Valor objetivo de los símbolos en las visiones y en las fórmulas literarias de los Profetas.* — Prof. R. P. Fr. Enrique M. Esteve, O. Carm.

107. (4) *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los Profetas?* — Prof. R. P. Rafael Criado, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.
(Publicado en: EstBibl 7 (1948) 167-217.)

108. (5) *Los Profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo.* — Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez", y Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.
(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 307-337.)

TEMAS DE LA TARDE: "GENERO LITERARIO DE ALGUNOS LIBROS SAGRADOS"

109. (1) *Historicidad del libro de Tobit en sus varias partes discutidas.*— Prof. R. P. Romualdo Galdos, S. J., de la Universidad Gregoriana de Roma.

110. (2) *El género literario de Judit.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Pontificia Universidad de Salamanca.
(Publicado en: CiencTom 74 (1948) 98-126.)

111. (3) *El género literario del libro de Job.* — Prof. R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma.

112. (4) *El género literario de los Salmos.* — Prof. R. P. Severiano del Páramo, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.
(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 241-264.)

113. (5) *El género literario del Eclesiastés.* — Prof. R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. del Colegio Teológico de Sevilla.
(Publicado en: EstBibl 7 (1948) 369-406.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

114. (1) *La aparición de Cristo resucitado a María Magdalena. Estudio histórico-exegético.* — Prof. R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.
(Publicado en: EstBibl 7 (1948) 5-28. ArchTG 9 (1946) 5-52.)

115. (2) *El Espíritu Septiforme de Isaías, a la luz de San Pablo.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: *Teología de San Pablo,* B. A. C., Madrid, 2.ª edic. en prensa.)

116. (3) *El recuerdo de Melquisedec en el Concilio de Trento.* — Prof. R. P. Félix Asensio, S. J., de la Universidad Gregoriana de Roma.
(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 265-285.)

117. (4) *Idiosis del autor sagrado bajo la divina inspiración.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., de Santo Domingo de la Calzada.

118. (5) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso, Canónigo Lectoral de Zaragoza, y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 6 (1947) 347-402.)

119. (6) *Una importante colección en serie de crítica textual de carácter internacional y de especial interés para la ciencia bíblica española.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso.
(Publicado en: Univ. 25 (1948) 417-458, con el título: *Collectanea Biblica Latina.)*

120. (7) *El Salmo "Super flumina" y su repercusión en la literatura española.* — Prof. R. P. Victoriano Rivas, S. J. Profesor de Historia de la Literatura en el Colegio de la Inmaculada de Gijón.

121. (8) *Historicidad de Abraham* — Prof. Dr. D. Antonio Gil Ulecia, Pbro., del Instituto Central de Cultura Religiosa Superior.

NOVENA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 24-29 sept. 1948

Crónica en: RevEspT 8 (1948) 651-653; 667-675
EstBibl 7 1948) 451-453; 468-478

TEMAS DE LA MAÑANA:

122. (1) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los últimos cincuenta años en las excavaciones arqueológicas.* — Prof. R. P. Andrés Fernández, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén.

123. (2) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los cincuenta últimos años en el conocimiento de los*

textos del antiguo Oriente. — Prof. R. P. Benito Celada, O. P. Profesor de Lenguas y Literatura egipcia y cuneiforme en la Universidad de Madrid.

124. (3) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los cincuenta últimos años en la crítica textual.*— Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso. Canónigo Lectoral de Zaragoza.

125. (4) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los últimos cincuenta años en el conocimiento de los Santos Padres.* — Prof. R. P. José María Bover, del Colegio Máximo de Sarriá.

126. (5) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los cincuenta últimos años en las formas literarias de la antigüedad.* — Prof. R. P. Teófilo de Orbiso, O. F. M. Profesor en el Pontificio Ateneo Lateranense de Roma.

TEMAS DE LA TARDE: "LA AUTORIDAD EN LA EXEGESIS"

127. (1) *Valoración del testimonio patrístico al atribuir un libro sagrado a determinado hagiógrafo.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Lorenzo Turrado. Canónigo Lectoral de Astorga y Catedrático en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

128. (2) *Valor de la autoridad patrística en la determinación de los géneros literarios.* — Prof. R. P. Félix Puzo. S. J. Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

129. (3) *Aplicación del argumento patrístico en la fijación de pasajes mesiánicos.* — Prof. M. I. Sr. D. Francisco Alvarez Seisdedos. Canónigo Lectoral de Sevilla.

130. (4) *La interpretación de pasajes históricos bíblicos y la exégesis patrística.* — Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez", y Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.

131. (5) *Valor científico de las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica.* — Prof. R. P. Romualdo Galdos, S. J., del Colegio Máximo de Oña y de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

132. (1) *La A. F. E. B. E. en el XXV aniversario de su fundación.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: EstBibl 8 (1949) 135-168.)

133 (2) *Las genealogías genesiacas y la cronología.* — Prof. R. P. José Ramos García, C. M. F., del Liceo de Beire (Navarra).
(Publicado en: EstBibl 8 (1949) 327-353.)

134. (3) *La trilogía noemática de Orígenes.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

135. (4) *El uso de la Sagrada Escritura en Cervantes.* — Prof. R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma.

DECIMA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 23-28 sept. 1949

Crónica en: RevEspT 9 (1949) 695-707
EstBibl 8 (1949) 491-504

TEMAS DE LA MAÑANA:

136. (1) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los últimos cincuenta años en la toponimia.*— Prof. R. P. Andrés Fernández, S. J., ex Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén.

137. (2) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas investigaciones realizadas en los últimos cincuenta años en la filología semítica.*— Prof. R. P. Benito Celada, O. P. Profesor de Lenguas y Literaturas egipcias y cuneiformes en la Universidad de Madrid.

138. (3) *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en los últimos cincuenta años en la papirología.*— Prof. Dr. D. Ramón Roca. Catedrático del Seminario Conciliar de Barcelona.

139. (4) *Las Comunidades cristianas en las Iglesias paulinas.* — Prof. M. I. Sr. D. Lorenzo Turrado. Canónigo, Catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

TEMAS DE LA TARDE:

140. (1) *Contenido dogmático de la narración genesiaca de la creación del mundo (Gn. 1, 2-2-3).* — Prof. M. I. Sr. D. Jesús Enciso Viana. Canónigo Lectoral de Madrid.

141. (2) *Contenido dogmático de la narración genesiaca sobre la formación del hombre (Gén. 2, 7).* — Prof. M. I. Sr. D. José María González Ruiz. Canónigo Lectoral de Málaga.
(Publicado en: EstBibl 9 (1950) 399-439.)

142. (3) *Contenido dogmático de la narración genesiaca; la formación de la primera mujer.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

143. (4) *Contenido dogmático de la narración genesiaca; el primer pecado en el relato del Génesis.* — Prof. R. P. Félix Asensio, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
(Publicado en: EstBibl 9 (1950) 159-191.)

144. (5) *Contenido dogmático de la narración genesiaca; la ciudad y torre de Babel (Gén. 11, 1-9).* — Prof. R. P. Juan Prado, C. SS. R. Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 9 (1950) 273-294.)

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

145. (1) *Algunos problemas de la formación del Salterio.* — Prof. M. I. Sr. D. Jesús Enciso Viana, Lectoral de Madrid, y Vicedirector del Instituto "Francisco Suárez".

146. (2) *El nombre de Simón Pedro.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: EstEcl 24 (1950) 479.)

147. (3) *El sentido victimal del Cordero de Dios en la exégesis católica.*— Prof. R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.
(Publicado en: EstEcl 24 (1950) 147-182, con el título de *El sentido soteriológico.)*

148. (4) *Las notas marginales de la "Vetus Latina". Estudio histórico y Estudio crítico.* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso. Lectoral de Zaragoza.
(Publicado en: EstBibl 9 (1950) 329-376, con el título: *Una importante colección de notas marginales de la Vetus Latina Hispana.)*

149. (5) *El concepto de "gracia" en San Juan y la exégesis teológica de (Jn. 1, 14-17).* — Prof. R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

UNDECIMA SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 17-23 sept. 1950

Crónica en: RevEspT 10 (1950) 611-624
EstBibl 9 (1950) 477-496

TEMAS DE LA MAÑANA: "LA REPROBACION DE ISRAEL"

150. (1) *La reprobación de Israel en los Profetas.* — Prof. R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca.
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 165-188.)

151. (2) *Causa de la reprobación de los judíos según los cuatro evangelistas.* Prof. R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. cap.

152. (3) *La reprobación de Israel en Rom. 9-11.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.
(Publicado en: EstEcl 25 (1951) 63-82.)

153. (4) *Conducta de la Iglesia primitiva ante el problema de la reprobación de Israel.* — Prof. M. I. Sr. D. Lorenzo Turrado. Catedrático de la Universidad de Salamanca.

154. (5) *Origen de la creencia vulgar en las pretendidas profecías sobre la no restauración política de Israel.* — Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid, y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 403-433.)

TEMAS DE LA TARDE: "LA RESTAURACION DE ISRAEL"

155. (1) *La restauración de Israel en los Profetas.* — Prof. M. I. Sr. D. José María González Ruiz, canónigo Lectoral de Málaga.

156. (2) *La mentalidad judía sobre la restauración de Israel en la época evangélica y proximamente anterior.* — Prof. R. P. Guillermo G. Dorado, C. SS. R., de los PP. Redentoristas de Astorga.

157. (3) *La restaurazione d'Israele alla luce del pensiero talmudico e nella letteratura gaonica.* — Prof. Comm. Eugenio Zolli, dell'Universitá degli Studi (Scuola Orientale) e del Pontificio Istituto Biblico di Roma.

158. (4) *La restaurazione d'Israele nella mente di uomini rapresentativi dell ebraismo medievale e moderno.* — Prof. Comm. Eugenio Zolli.

159. (5) *La restauración de Israel según los evangelios y San Pablo.* — Prof. R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo Lateranense de Roma.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

160. (1) *El problema bíblico de las "imprecaciones": Principios de solución* Prof. R. P. Fr. Manuel de Tuya, O. P. Profesor de Exégesis de N. T. en la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca.
(Publicado en: CienTom 78 (1951) 171-192; (continuará).

161. (2) *El progreso de la Ley mosaica.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 313-331, con el título: "*El problema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios.*)

162. (3) *Poligenismo y exégesis bíblica.* — Prof. R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca.

163. (4) *Una nueva interpretación de Lc. 2, 50.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J. Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad

Teológica del Colegio de San Francisco de Borja y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 205-215.)

164. (5) *La incredulidad de Israel y los impedimentos del anticristo según 2 Thes. 2, 6-7.* — Prof. M. I. Sr. D. José María González Ruiz. Canónigo Lectoral de Málaga.
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 189-203.)

165. (6) *Las fórmulas protocolarias en las cartas del Nuevo Testamento.*— Prof. R. P. Severiano del Páramo, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 333-355.)

166. (7) *Importancia de la liturgia mozárabe para el texto de la "Vetus Latina".* — Prof. M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso. Lectoral de Zaragoza.
(Publicado en: EstBibl 10 (1951) 269-312.)

DOCE SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA, 24-29 sept. 1951

Crónica en: EstBibl 10 (1951) 454-473
RevEspT 11 (1951) 536-555

Publicados en: XII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

TEMAS DE LA MAÑANA: LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

167. (1) *Necesidad del Magisterio de la Iglesia y autoridad del mismo para defender e interpretar las Sagradas Escrituras.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Alberto Vidal Cruañas. Canónigo Lectoral de Gerona.

168. (2) *El irenismo nocivo en los estudios bíblicos.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco de Borja y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

169. (3) *La moderna exégesis "espiritual".* — Prof. Dr. D. Andrés Ibáñez Arana, Pbro. Catedrático en el Seminario de Vitoria.

170. (4) *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, según los últimos documentos eclesiásticos.* — Prof. R. P. Luis Arnaldich, O. F. M., de la Universidad Pontificia de Salamanca

171. (5) *Evolución y poligenismo a la luz de la Escritura, según el Magisterio eclesiástico.* — Prof. R. P. Jaime Echarri, S. J., del Colegio Máximo de Oña.

172. (6) *Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error.* — Prof. R. P. Alfonso Rivera, C. M. F., del Colegio Mayor de Zafra (Badajoz).

TEMAS DE LA TARDE: EL LLAMADO "SENSUS PLENIOR" DE LA ESCRITURA

173. (1) *Problemática del "sensus plenior".* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias. Canónigo Lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez".

174. (2) *Si es posible y en qué medida un "sensus plenior" a la luz del concepto teológico de inspiración.* — Prof. R. P. Manuel de Tuya, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca.

175. (3) *¿Se demuestra la existencia del "sensus plenior" por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. Lorenzo Turrado y Turrado. Canónigo Lectoral de Salamanca y Catedrático en la Pontificia Universidad Eclesiástica.

176. (4) *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el "sensus plenior" en sus comentarios?* — Prof. R. P. Dom Paulino Bellet, O. S. B., del Real Monasterio de Montserrat.

177. (5) *Criterios de fijación de un "sensus plenior" y de su uso en la argumentación teológica.* — Prof. R. P. Juan Prado, C. SS. R.

TEMAS DE LIBRE ELECCIÓN:

178. (1) *El problema del sentido bíblico ampliado, a la luz de la filosofía del lenguaje.* — Prof. R. P. José María Bover, S. J.

179. (2) *Habitado inter eos et ego Deus eorum. Un ejemplo de sentido pleno.* — Prof. R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban.

180. (3) *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job.* — Prof. R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban y de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

181. (4) *Orígenes del Estado de Israel.* — Prof. R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

182. (5) *El divorcio en Mt. 5, 32 y 19, 9.* — Prof. M. I. Sr. Dr. D. José María González Ruiz. Canónigo Lectoral de Málaga.

183. (6) *"Sine me nihil potestis facere" (Joh. 15, 5). Contenido teológico pleno del texto.* — Prof. R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

184. (7) *Importancia de la patrística española para el texto bíblico hispano.* — Prof. Ilmo. Mons. Dr. D. Teófilo Ayuso Marazuela, Prelado Doméstico de Su Santidad, Lectoral de Zaragoza y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

B) COLABORADORES DE LAS

SEMANAS BIBLICAS ESPAÑOLAS

[Los números remiten a la lista anterior]

INDICES

I

INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

II

INDICE DE PERSONAS CITADAS EN LOS ESTUDIOS SOBRE LA ENCICLICA

[Los números árabes indican las páginas del volumen]

Parente, Mons. P., 8, 12, 43, 44, 45, 50,

III

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN



DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.